思想與時代月刊 第十一期

中華民國三十一年六月一日出版

編輯兼出版者　思想與時代社　貴州遵義水硐街三號

印刷者　貴陽中央日報　六廣門外高家園

總代售處　重慶　桂林　大公報館

分售處　重慶正中書局　中國文化服務社　貴陽中央日報社

第十二期目錄預告

論天地境界　馮友蘭

論古代任俠之風　劉永濟

中國民族之文字與文學（續）　錢穆

論體相　熊十力

經濟學溯源　朱伯康

甘地行誼　張其昀

李四光著中國地質學撮要（續）　張文佑

定價表

每月一冊　全年十二冊　每月一日發行

訂購辦法	零售	預定半年	預定全年
冊數	一	六	十二
價目	一元	五元五角	十元
郵費（定費外另加）國內	四分	免	免
郵費（定費外另加）香港澳門	一角六分	九角六分	二元九角二分
郵費（定費外另加）國外	四角	二元四角	四元八角

注意

一、定戶如有詢問事件或更改地址通信時務將（1.）定單號數（2.）定戶姓名（3.）在何處定（4.）原寄何處四項、詳細開明，寄大公報館，（在本社訂閱者逕寄本社）方可辦理。

二、本國郵票代價通用，以一角五分為限。

三、信內附寄法幣，如有遺失，概不負責。

四、本社歡迎直接訂閱，各大學學生有證明文件者訂閱八折優待。

投稿簡章

（一）本刊歡迎投稿，請郵寄貴州遵義水硐街三號本社收。

（二）投稿經揭載後，論文書評及譯稿每千字酬廿五元至卅元。

（三）投寄之稿，如不登載，可以奉還。

（四）投寄之稿，除特別約定者外，以一萬字為限。

（五）本刊對來稿有刪改之權。

徵稿啓事

一　本刊內容包涵哲學，科學，政治，文學，教育，史地諸項而特重時代思想與民族復興之關係。

二　本刊歡迎下列各類文字。

建國時期主義與國策之理論研究，

我國固有文化與民族理想根本精神之探討，

西洋學術思想源流變遷之探討，

與青年修養有關各種問題之討論，

歷史上偉大人物傳記之新撰述，

我國與歐美最近重要著作之介紹與批評。

三　本刊文字大都爲通論，不載考据彙輯之作，但窮理力求精密，文論務期徵信，以要言不繁深入顯出者爲尙。

四　投稿手續請參閱本期底頁所載投稿簡章。

思想與時代

第十一期　民國卅一年六月一日

目次

論中西文化的差異　張蔭麟
讀儒行　郭斌龢
中國民族之文字與文學　錢穆
談價值意識　朱光潛
論道德境界　馮友蘭
建國方略之十大綱領（續）　張其昀
李四光著中國地質學撮要　張文佑

論中西文化的差異

張蔭麟

文化是一發展的歷程。它的個性表現在它的全部「發生史」裏。所以比較兩個文化應當就是比較兩個文化的發生史。僅只一時代一階段的枝節的比較是不能顯出兩文化的根本差異的。假如在兩方面所摘取的時代不相照應，譬如以中國的先秦與西方的中古相比，或以西方的中古與中國的近代相比，而以爲所得的結果就是中西文化的根本異同，那更會差以毫釐，謬以千里了。

尋求中西文化的根本差異就是尋求貫澈於兩方的歷史中的若干特性。惟有這種特性才能滿意地解釋兩方目前之顯著的外表的，而爲以所無的差異，若僅只注意兩方在近今一時代之空前的差異，而認爲兩方的根本差異即在於此，一若他們在近今一時代之空前的差異是突然而來，前無所承的，在稍有歷史眼光的人看來，那眞是咄咄怪事了！

近代中西在文化上空前的大差異，如實驗科學，生產革命，世界市場，議會政治等等之有無，決不是偶然而有，突然而生的。無論在價值意識上，在社會組織上，或在「社會生存」上，至少自周秦希臘以來，兩方都有貫澈古今的根本差異，雖然這些差異在不同的時代，有強有弱，有顯有隱。這三方面的差異互相糾結，互相助長，以造成現今的局面。

這三方面的發生史上的差異，下文以次述之。

（一）

凡人類「正德，利用，厚生」的活動，或作爲「正德，利用，厚生」的手段的活動，可稱爲實際的活動。凡智力的，想像的，或感覺的活動，本身非「正德，利用，厚生」之事，而以本身爲目的，不被視作達到任何目的之手段者，可稱爲純粹的活動。凡實際的活動所追求的價值可稱爲實踐的價值。凡純粹的活動所追求的價值可稱爲觀見的價值。過去中西文化的一個根本差異是：中國人對實際的活動的興趣遠在其對純粹的活動的興趣之上；在中國人的價值意識裏，實踐的價值壓倒了觀見的價值；實踐的價值幾乎就是價值的全部，觀見的價值簡直是卑卑不足道的。反之，西方人對純粹的活動至少與對實際的活動有同等的興趣；在西方人的價值意識裏，觀見的價值若不是高出乎實踐的價值之上，至少也與實踐的價值有同等的地位。這一點中西文化的差異，以前也有人局部地見到。例如在抗戰前數年時柳詒徵先生於「中國文化西被之商榷」一文裏曾說：

吾國文化惟在人倫道德，其他皆此中心之附屬物。訓詁，訓詁此也，考據，考據此也。金石所載，載此也。詞章所言，言此也。古今，書籍碑板，汗牛充棟，要其大端，不能悖是。

又說：

由此而觀吾國之文學，其根本無往不同。無論李，杜，元，白，韓，柳，歐，蘇，辛稼軒，姜白石，關漢卿，王實甫，施耐庵，吳敬梓，其作品之精神面目雖無一人相似，然其所以為文學之中心者，君臣，父子，夫婦，兄弟，朋友之倫理也。

柳先生認為中國人把道德的價值，放在其他一切價值之上，同時也即認為西方人沒有把道德的價值放在其他一切價值之上。這是不錯的。不過我以為還還不能詳盡地普遍地說明中西人在價值意識上的差異。在上文所提出的價值的二分法當中，所謂實踐的價值，包括道德的價值，而不限於道德的價值。惟有從這二分法去看中西人在價值意識上的畸輕畸重，纔能賅括無遺地把他們這方面的差異放在明顯的對照。

說中國人比較地重視道德價值，稍讀儒家的代表著作的人都可以首肯。但說中國人也比較地重視其他實踐的價值，如利用厚生等類行為所具有的，許多人會發生懷疑。近二三百年來西方人在利用厚生的事業上驚心炫目的成就，使得許多中國人，在自慚形穢之下，認定西方文明本質上是功利（此指社會的功利，非個人的功利，下同）主義的文明；而中國人在這類事業的落後是由於中國人一向不重功利。這是大錯特錯的。正唯西方人不把實際的活動放在純粹的活動之上，所以西方人能有更大的功利的成就；正唯中國人讓純粹的活動被迫壓在實際的活動之下，所以中國人不能有更大的功利的成就。這個似是自相矛盾而實非矛盾的道理（用近時流行的話，可稱為辯證法的真理；）下文將有解說。

左傳裏記，古有三不朽：太上立德，其次立功，其次立言。這是中國人的價值意識的宣言。歷來中國代表的正統思想家對這宣言沒有不接受的。許多人都能從這宣言認取道德價值在中國人的價值意識中的地位。但我們要更進一步注意：這僅只三種被認為值得永久崇拜的事業都是實際的活動而不是純粹的活動，這三種頭等的價值都是實踐的價值而不是觀見的價值。所謂德，不用說了。所謂功即是惠及於民，或有裨於厚生利用的事。所謂言，不是什麼廣見聞，悅觀聽的言，而是載道的言，是關於人生的教訓。所以孟子說：「有德者必有言。」

亞理士多德的「尼哥麥其亞倫理學，」其在西洋思想史中的地位，彷彿我國的大學中庸。「倫理學」和大學都講到「至善」，我們試拿兩書中所講的至善，作一比較，是極饒興趣的事。亞理士多德認為至善的活動是無所為而為的真理的觀玩；至善的生活，是無所為而為地觀玩真理的生活。大學所謂「止於至善」則是「為人君止於仁，為人臣止於敬，為人子止於孝，為人父止於慈，與國人交止於信。」這差別還不夠明顯嗎？中國人說「好德如好色」而絕不說「愛智」「愛天；」西方人說「愛智」「愛天，」而絕不說「好德如

好色。」固然中國人也講「格物致知。」但那只被當作「正心，誠意，修身，齊家，治國，平天下」的手段，而不被當作究竟的目的。而且這裏所謂知，無論照程朱的解釋或照王陽明的解釋，都是指德性之知，而不是指經驗之知。王陽明的解釋不用說了。程伊川說：「知者吾所固有，然不致則無從得之。而致知必有道，故曰致知在格物。」又說：「聞見之知，非德性之知，物交物則知之，非內也；今之所謂博物多能者是也。德性之知不假見聞」。「致知」所致之知，爲「吾所固有，」即「由內」而「不假見聞，」即德性之知也。朱子講致知是「竊取程子之意」的，其所謂「致吾之知」當然卽是致「吾所固有」之知了。

實踐價值的側重在宋明的道學裏更變本加厲。在道學家看來，凡與修身齊家治國平天下無明顯關係的事，都屬於「玩物喪志」之列。「學如元凱方成癖，文至相如始類俳。獨立孔門無一事，却師顏氏得心齋！」這是道學家愛誦的名句。爲道學家典型的程伊川，有人請他去喝茶看畫，他板起面孔囘答道：「我不喝茶，也不看畫！」

我不知道有什麼事實可以解釋這價值意識上的差異。我們也很難想像，這差異是一孤立的表象，對文化的其他方面，不發生影響。

這價值意識上的差異的具體表現之一是純粹科學在西方形成甚早，而在中國受西方影響之前始終未曾出現。我們有占星術及曆法却沒有天文學；我們有測量面積和體積的方法，却沒有幾何學；我們有名家却沒有系統的論理學；我們有章句之學，却沒有文法學。這種差異絕不是近代始然，遠在周秦希臘時代已昭彰可見了。純粹科學是應用科學的必要條件。沒有發達的純粹科學，也決不會有高明的實用的發明。凡比較複雜的實用的發明都是（或包涵有）許多本來無實用的發現或發明的綜合或改進。若對於無實用的眞理不感興趣，則有實用的發明便少所取材了。這個道理，一直到現在，我國有些主持文化學術或教育事業的人還不能深切體認到。傳統的價值意識囿人之深，於此可見了。觀見價值的忽略，純粹科學的缺乏，這是我國歷史上缺少一個產業革命時代的主因之一。

有人說：中國的音樂是「抒情詩式的，」西洋的音樂是「史詩式的。」不獨在中西的音樂上是這樣，在中西全部藝術的成就上也大致是這樣，想像方面的比較缺乏「史詩式的」藝術與智力方面的缺乏純粹科學是相應的。史詩式的藝術和純粹科學同樣表示精細的組織，崇閎的結構；表示力量的集中，態度的嚴肅；表示對純粹活動的興趣和對觀見價值的重視。

（二）

其次，從社會組織上看中西文化之發生史的差異。就家族在社會組織中的地位，以及個人對家族的權利和義務而論，西方自希臘時代已和中國不同。法國史家古朗士說：「以古代法律極嚴格論，兒子不能與其父之家火分離，亦卽服從其父，在其父生時，彼永爲不成年者。……雅典早已不行這種子永從其父之法。」（希臘羅馬古代

社會研究漢譯本頁六四）又斯巴達在庇羅奔尼斯戰役以後已通行遺囑法（仝上頁五八）使財產的支配權完全歸於個人而不屬於家族。基督教更增加個人對家族的解放。在基督教的勢力下，宗教的義務是遠超越過家族的要求，教會的凝結力是以家庭的凝結力爲犧牲的。新約裏有兩段文字，其所表現的倫理觀念與中國傳統的倫理觀念相悖之甚使得現今通行的漢譯本不得不大加修改。其一段記載耶穌說：

假若任何人到我這裏來，而不憎惡他的父母，妻子，兒女兄弟和姊妹甚至一己的生命，他就不能做我的門徒。

另一段記載耶穌說：

我來並不是使世界安寧的而是使他紛擾的。因爲我來了將使兒子與他的父親不和，女兒與他的母親不和，媳婦與他的婆婆不和。（兩段並用韓亦琦君新譯。）

基督教和佛教都是家族組織的敵人。基督教之流佈於歐洲與佛教之流佈於中國約略同時。然基督教能抓住西方人的靈魂，而佛教始終未能深入中國人的心坎者，以家族組織在西方本來遠不如在中國之嚴固。所謂物必先腐然後蟲生之也。墨家學說的社會的涵義和基督教的大致相同，而墨家學說只是曇花一現，其經典至成了後來考據家聚訟的一大問題，這也是中國歷來家族組織嚴固的一徵。基督教一千數百年的訓練，使得犧牲家族的小羣而盡忠於超越家族的大羣的要求，成了西方一般人日常呼吸的道德空氣。後來基督教的勢力雖爲別的超家族的大羣（國家）所取而代，但那種實忠於超家族的大羣的道德空氣是不變的。那種道德空氣是近代西方一切超家族的大羣，從股份公司到政治機構的一大凝固力，而爲中國人過去所比較欠缺的。我不是說過去中國人的社會理想一概是「家族至上。」儒家也教人「忠孝兩全」教人「移孝作忠」教人「戰陣無勇非孝也，」教人雖童子「能執干戈以衞社稷者可無殤；」孔子亦曾因爲陳國的人民不能保衞國家，反爲敵國奴役，便「過陳不式。」有些人以爲過去儒家所教的忠只是「食君家之祿者，忠君家之事」的意思，那是絕對錯誤的。不過中國人到底還有調和忠孝的問題，而西方至少自中世迄今則不大感覺到。在能夠「上達」的人看來，「忠孝兩全」誠然是最崇高的理想，但在大多數只能「下達」的人看來，既要他們孝，又要他們忠，則不免使他們感覺得「兩姑之間難爲婦」了。而且對於一般人畢竟家近而國遠，孝（此處所謂孝就廣義言，謂忠於家族）易而忠難。一般人循其自然的趨向，當然棄難趨易了。就過去中國社會組織所表現於一般中國人心中的道德意識而言，確有這種情形。而這種情形在西方至少是比較釋淺的。像孟子書中所載「舜爲天子，臯陶爲士，瞽瞍殺人，則如之何」的疑問，和孟子所提出舜「竊負而逃遵海濱而處」的回答，是任何能作倫理反省的時代的西方人所不能想像的。許多近代超家族

的政治或經濟組織，雖然從西方移植過來，但很難走上軌道，甚至使人有「橘踰淮而爲枳」之感者，絕對盡忠於超家族的大羣的道德空氣之缺乏是一大原因。

（三）

再次，就社會的生存上看：過去中國的文化始終是內陸的農業的文化；而西方文化，自其導源便和洋海結不解的關係。腓尼基，克列特，不用說了。希臘羅馬的繁榮是以海外貿易，海外掠奪，和海外殖民做基礎的。在中世紀，海外貿易的經營仍保存於東羅馬帝國，而移於波斯人和亞拉伯人之手。文藝復興的時代同時也是西南歐海外貿易復興和市府復活的時代。從十二世紀西南歐的準市府的經濟到現代西方海洋帝國主義的經濟是一繼續的發展，是一由量的增加而到質的轉變的歷程。這歷程和希臘羅馬的海外開拓是一線相承的。而海外開拓的傳統是中國歷史上所沒有的。這點差異從兩方的文學也可看出。西方之有荷馬和桓吉爾的史詩好比中國之有詩經和楚辭。荷馬和桓吉爾的史詩純以海外的冒險的生活爲題材，他們的英雄都是在風濤中鍛鍊成的人物。而在詩經和楚辭中，除了「朝宗于海，」「指西海以爲期」一類與航海生活無關的話外，竟找不到一個海字。近三四百年來，像克茫士，（葡萄牙詩人，以華士哥發現好望角之航行爲史詩題材者）康拉特（英小說家，專寫海上生活）之徒在西方指不勝屈，而中國則絕無之。中國唯一與航海有關的小說鏡花緣，其海外的部分却是取材於山海經的。我不是一味謳歌洋海的文化而詛咒內陸的文化。二者各有其利弊。孔子說：「智者樂水，仁者樂山，智者動，仁者靜。」我們也可以說「洋海的文化樂水，內陸的文化樂山；洋海的文化動，內陸的文化靜。」而且我們也可以更進一步說：洋海的西方文化恰如智者，尚知；內陸的文化恰如仁者，尚德。洋海的文化動：所以西方的歷史比較的波瀾壯闊，掀揚社會基礎的急劇革命頻見疊起。內陸的文化靜：所以中國歷史比較的平淡舒徐，其中所有社會的大變遷都是潛移默運於不知不覺，而予人以二千多年停滯不進的印象。洋海的文化樂水：所以西方歷史上許多偉大的政治建築都是其興起也勃焉，其沒落也忽焉，恰如潮汐；而中國則數千年來屹立如山。（第一次世界大戰後，希特勒汲汲經營陸軍，圖霸歐陸，而不甚着意海軍，以圖收復殖民地，他未必不是有見於此理。）這差異固然有其地理環境的因素。但地理環境所助成的文化發生史上的差異，研究比較文化的人不容忽視。海外開拓是產生資本主義的一大原動力，雖然資本主義的發達也增加了海外開拓的需要。一般僅只根據「共產黨宣言」去講唯物史觀的人，以爲照馬克斯的說法，歐洲資本主義的社會是蒸汽機的發明所造成的。（所謂生產工具決定生產關係。）其實馬克斯晚年在「資本論」裏已經放棄這種說法。近今講馬克斯主義的人絕不提到資本論裏對資本主義起源的更近眞的解釋，我覺得是很可詫異的。在資本論裏，他

克斯把資本主義分為兩個時期：

（1）手工製造時期，

（2）機器製造時期。

照定義，在資本主義的手工製造時期，蒸汽機還沒有出現，怎麼說蒸汽機的發明造成資本主義的社會呢？那麼資本主義怎樣起來的呢？馬克斯以他所目擊的英國為例。資本主義發生的先決條件是大量無產無業的「普羅列特列亞」聚集都市，以供擁有資財的人的利用。因為海外市場對英國毛織品的需求，使得這種製造事業（起初是由小規模的工場和家庭出品的收集來供應的）在英國特別繁榮，同時羊毛的價格也大漲。於是擁有巨量土地的貴族，紛紛把本來供耕種用的土地收回做牧場，同時把原有永久的佃戶驅逐。這大量被剝奪了生產的資藉的農民的聚集都市，和海外市場對英國織造業的繼續增長的需求便是造成最初出現於歐洲的大工廠的動力。以上都是馬克斯在資本論裏的說法。我們更可以補足一句：蒸汽機的發明也是適應着海外市場對英國織造業的繼續增長的需要的。（但非純由於適應此需要。遠在此時以前西方已有以蒸汽為發動力之機構，惟視為無用之奇器，陳列於博物院者而已）所以要明白近代西方生產革命的由來不可忽略了西方航海事業的傳統，要了解中西文化在其他方面的差異也不可不注意西方航海事業的傳統。

讀儒行

郭斌龢

禮記儒行篇，近人頗加提倡。報章雜誌，時見引及。中，等學校，及大學一年級，且有選為國文教材者。此事殊為可喜。立國精神，必由內發，非可外鑠。固有文化之足貴，非僅以其為吾之所固有，所謂家有敝帚，享之千金。實以此固有文化，確然有其永久之價值，與豐富之生命。潛雖伏兮，亦孔之昭。吾人苟能斟酌損益，攝其神而遺其貌，則解決當前與將來之重大問題，其基本原則，正不必賤近貴遠，求之域外也。

吾國固有文化，以儒家學說為中心。而儒家學說中，尤以理想人格之提示，為最具體，最有實效。人類行為之推動力，究極言之，非感情，非理智，而為想像。漢高之大風歌，代表漢高之想像。曹孟德之短歌行，代表曹孟德之想像。范文正公之岳陽樓記，代表范文正公之想像。儒家所長，即在善用想像，提示其理想中之人格。深切著明，若或見之，使人油然生其嚮往之心，忻慕之忱。此理想人格，所謂成人也，君子也，賢士也，賢也，聖也，名稱雖繁，等第雖異，然類型則一。要其最終鵠的，在勉力求為智仁勇三方面平衡發展之完人。而儒之一字，實際上尤為提示此理想人格時所通用之名稱。春秋之世，九流未興，儒之一字，尚不多見。論語孔子詔子夏，有女為君子儒，毋為小人儒之語。孟子願學孔

子，不自稱儒。荀子後起，儒家學說，至荀子而成一系統。體大思精，條理井然，是其所長。組幽緊險，流於慘礉，是其所短。當荀子時，百家爭鳴，儒之地位益顯，其利病亦益著。荀子以儒自居，論儒特詳。儒效篇有俗儒雅儒大儒之分。非十二子篇，且斥依附子張子夏子游門牆者爲賤儒。言雖憤激，然眞儒僞儒之辨，賴之以明。世人因惡僞儒，並及眞儒，是荀子之所痛也。儒行一篇，論者謂爲漆雕氏之儒之說，韓非顯學篇所云，漆雕氏之議，不色撓，不目逃，行曲則違於臧獲，行直則怒於諸侯也。惟儒行含義豐融，所涉甚廣，與漆雕氏單簡之說不侔。此篇究爲何氏之言，已不能確定。觀全篇所述，光明俊偉，剛而無虐，與儒家所提示之理想人格，大體不甚相違。斷爲孔子學說中應有之義蘊，七十子相傳之遺訓，則可無疑耳。

輓近士厭故常，非儒之風復啓。非儒之方，在於原儒。以爲明其起原，則儒之眞相盡露，無可掩飾，則亦不復可貴。譬之研究一偉大人物，但能求其早年歷史，證其出身寒微，則此偉大人物，即了無足奇。原之，正所以非之也。實則評判一文化或一人物之眞正價值，當視其最後之成就，而不當問其原始之狀態。考究原始狀態，由於好奇心求知慾之驅使，苟本正當。然此爲科學的敍述，與價值之評判無關。最初之儒，或謂爲殷遺民，爲亡國之奴虜，不根持論，雜以嘲戲，無俟深辨。或謂爲世室所祿養之卜宗祝史，世室衰微，散之民間，以授書相禮爲事。其說近情，較爲可信。惟授書相禮之徒，乃孔子所謂小人儒。儒之可貴，在於由小人儒以漸至乎孔子之所謂君子儒。君子儒之理想，孔子首倡之而實踐之。儒行所述，亦君子儒之流也。儒之眞價值，當於此等處體察之。

戰國時代，儒之爲世詬病，最顯著者，厥有兩端，一爲柔弱，一爲侈靡。墨子非儒最力。非儒篇云「夫儒浩居而自順者也，不可以教下，好樂而淫人，不可使親治，立命而怠事，不可使守職，宗喪循哀，不可使慈民，機服勉容，不可使導衆。」即崇儒之荀子，亦深識當時之儒。非十二子篇云，「弟佗其冠，神禫其辭，禹行而舜趨，是子張氏之賤儒也。正其衣冠，齊其顏色，嗛然而終日不言，是子夏氏之賤儒也。偷儒憚事，無廉恥而耆飮食，必曰君子固不用力，是子游氏之賤儒也。」儒效篇云，「明不能別，呼先王以欺愚者，而求衣食焉，得委積足以揜其口，則揚揚如也，隨其長子，事其便辟，舉其上客，億然若終身之虜，而不敢有他志，是俗儒者也。」然儒行一篇，提倡志節，獎勵狂狷。所說十五儒，大抵發揚蹈厲，堅苦卓絕，不柔弱，不侈靡。墨子之所非，荀子之所譏，非儒行之儒也。孔子曰，「志士仁人，無求生以害仁，有殺身以成仁。」曾子曰，「臨大節而不可奪也。」「士不可以不弘毅，任重而道遠。」「戰陳無勇，非孝也。」孟子曰，「富貴不能淫，貧賤不能移，威武不能屈，此之謂大丈夫。」「天下無道，以身殉道，未聞以道殉乎人者也。」孔曾孟子之道，剛健篤實，允文允武，是儒行之所本也。說文「儒，柔也。」鄭目錄云，「儒之言優也，柔也。」儒之訓柔，由於許鄭。若執儒字之初義，以衡

最儒字由演化而得之最後勝義，殆無是處。況柔亦美德，凡文化莫不柔。文化之起，本在馴擾人性，消泯戾氣，化干戈為玉帛，揖讓雍容垂裳而治。惟太柔則危，足以喪其生存之力，故必濟之以剛。儒者理想，剛柔互濟，文質並重，所謂質勝文則野，文勝質則史，文質彬彬，然後君子。以柔病儒，豈篤論哉」

或謂儒行所言之儒，發強剛毅，幽居不淫，則誠然矣。然較之墨者枯槁不舍，備世之急者，不逮遠甚。起衰救弊，讀儒行何如讀墨子。此事非細，請略論之。儒墨最大分別，一得之愚，以為在儒家講個人修養，而墨家不講個人修養。孔子言仁，不重愛人，而重自愛。顏淵問仁，子曰，克己復禮為仁。仲弓問仁，子曰，己所不欲，勿施於人。孟荀二子，性善性惡之說雖異，然孟子主充其四端，求其放心，荀子主化性起偽，誦經讀禮，要皆下學上達，己立而後立人。墨子論仁，但稱利人，騖外逐末，勞而少功。彼之仁者，必興天下之大利，除天下之大害，天下之大害，以不相愛生，仁者欲以兼相愛交相利之法易之。其法奈何，曰「視人之國，若視其國，視人之家若視其家，視人之身若視其身。」（兼愛中）夫泯人我之見，嚴公私之辨，須絕大工夫，絕大修養，其事至艱，非可立就。今但曰視若視若，不勞而獲，何其言之易耶。墨子最後方法，惟有乞靈刑賞，以強人兼愛，強人交利。「苟有上說之者，勸之以賞譽，威之以刑罰，我以為人之於就兼相愛交相利也。」（兼愛下）復託之於天志，「我為天之所欲，天亦為我所欲。」（天志中）禍之以尚同，「上之所是，必皆是之，所非，必皆非之。」（尚同上）則此所謂上者，儼然一神權設教之迪克推多矣。墨子及其繼起之鉅子，皆神道設教以迪克推多自居者也。墨子言兼愛，而華華教人者，乃為戰守攻伐之事。「魯人有因子墨子，而學其子者。其子戰而死，其父讓子墨子。子墨子曰，子欲學子之子，今學成矣，戰而死，而子慍，是猶欲糶，糶售則慍也。」（魯問）儒家平易近情，不為激論。有諸己，然後求諸人，無諸己，不以非諸人。理想甚高，而不虛幻。同情甚富，而不濫施。治人必先修己，外王必先內聖。凡政治活動，而離開道德活動，環境改革，而忽略內心改革者，皆與儒說之真義不合。故儒墨之分，乃精粗高下之分，而非僅僅職業流品之分也。儒行大旨，在激勵志節，而不在鼓吹客氣。特立獨行之品格，勇猛精進之態度，出於意志之集中，而非出於情感之張揚。有本有原，不折不撓。故全篇論儒，歸本於仁。「溫良者，仁之本也，敬慎者，仁之地也，寬裕者，仁之作也，孫接者，仁之能也，禮節者，仁之貌也，言談者，仁之文也，歌樂者，仁之和也，分散者，仁之施也。」儒者為仁，兼此八者而有之，猶不敢自以為仁，仁者，人格完成之謂，人格完成之境界不易到，故不敢自以為仁也。

通常見解，以為宋人柔退，反對儒行，其實不盡然。宋史張洎傳謂太宗以儒行篇刻於版，印賜近臣，及新第舉人。又載祥符二年，復以儒行篇賜親民釐務文臣，其幕職州縣官使臣，賜敕令崇文院摹印送閣門，辭日給之。又載紹興十八年，御書儒行篇，賜進士王佐等。足徵宋代

甚尊儒行。張橫渠云，「甚似多疑儒行，今觀之亦多善處。」（衞湜禮記集說統說）惟程伊川則云，「儒行之篇，全無義理，如後世游說之士所爲誇大之說，觀孔子平日語言，有如是者否。」（程氏遺書卷十七）宋史高閌傳云，「時將賜新進士儒行中庸篇，閌奏儒行詞說不醇，請止賜中庸，庶幾學者得知聖學淵源，而不惑於他說。」伊川與高閌所言，雖有所見，不免迂拘。儒行本指儒德之發於外，著於迹者而言，其說有誇大勝人之氣，少雍容深厚之風，自不及大學中庸之精醇而有系統。然儒行所重，乃在提倡行己有恥見危授命之氣節，與學庸兩篇，義各有當。處喪亂汚濁之世，立身應變，儒行所言，似更親切有味。後漢人精神，甚似儒行。論者謂三代以下，風俗之美，無逾東京。黨錮傳中人物，誠嫌標榜太過，然激素行以恥威權，立廉尙以振貴勢，淸議正氣，得此而存。魏晉南北朝，爲玄想與審美觀念發達之時代，與儒行之尙實踐者異趣。當時典型學者，皆「學遍玄儒，博通子史，流連文藝，沈吟道奧。」（語見宋書高逸杜京產傳）因矜尙門第，區別流品，論禮特詳喪服。中庸較富哲理，義通玄釋，故戴顒撰中庸傳，梁武帝撰中庸講疏，中庸義。（見隋書經籍志）而論述儒行之作，寂焉無聞。下逮[illegible]黃石齋，始撰儒行集傳，明人崇尙氣節，不亞東漢。楊左顧高諸賢，受理學之薰陶，其行爲有理論上之根據。顧經凡云，「學問須從狂狷起脚，然後能從中行歇脚。近日之好爲中行，而每每墮入鄉愿窠臼者，只因起脚時，便要做歇脚事也。」又云，「夫假節義乃血氣也，眞節義卽義理也。血氣之怒不可有，義理之怒不可無。義理之氣節，不可亢之而使驕，亦不可抑之而使餒，以義理而誤認爲血氣，則浩然之氣且無事養矣。」其言與儒行之旨冥契。要之儒行之精神，卽儒家不屈服不妥協之精神。有此精神，分則爲「博學而不窮，篤行而不倦」之個人。合則爲「爵位相先也，患難相死也」之團體。有此個人，有此團體，則何敵不克，何業不成，此亦固有文化有價値有生命之一端也。

中國民族之文字與文學

錢穆

一民族文字文學之成績，與其民族文化之造詣，常如影隨形，不翅一體之兩面。故覘國問俗，必先考文識字，非切實瞭解一民族之文字文學，卽終不能深透其民族之內心而把握其文化之眞源。欲論中國民族傳統文化之獨特與優美，莫如以中國民族之文字與文學爲之證。中國文字由於中國民族獨特之創造，自成一系，舉世無匹，殆不見有相似可比擬者。而中國文學之發展，卽本於此獨特創造之文字，亦復自成一系，有其特殊之面貌與精神，較之並世他族，多見其異，少見其同。此固爲考論吾民族文化之特殊性者，所當大書而深論也。

曠觀世界各民族，文字推行之廣狹，就最近世三四百年間言之：則西班牙文流通於古巴，墨西哥，南美全部以及巴西諸地，總計操西

語者乃達八千萬至一萬萬，可謂擴矣。而英吉利後來居上，英語勢力遍及五大洲，幾於到處通行，而沿海港埠尤然。以歐西言，水語莫如英，陸語莫如俄，若並包歐俄及亞俄言之，俄語範圍，論其地域面積，尙出英語上。俄語通行乃佔全球七分之一。然皆不足與中國民族之語言文字相比。若再上推及於三四百年之前，以至三四千年之遙遠，並長宇大宙會合通計之，自有天地，自有人類，文字運用，論其範圍之廣，人數之多，乃絕無他種文字可以與中國文字相比者。

姑就盡人皆曉者言之：「關關雎鳩，在河之洲，窈窕淑女，君子好逑。」此二千年前中國民間之詩歌也。「時甲子昧爽，王朝至于商郊牧野，乃誓：王左杖黃鉞，右秉白旄以麾，曰，逖矣西土之人。」此三千年前中國政府之史記也。「子曰，學而時習之，不亦說乎？有朋自遠方來，不亦樂乎？人不知而不慍，不亦君子乎？」此二千四百年前中國人之聖訓也。「北溟有魚，其名曰鯤，鯤之大不知其幾千里也。化而爲鳥，其名曰鵬，鵬之背不知其幾千里也。」此二千二百餘年前中國哲人之一段寓言也。「孟子見梁惠王，王曰，叟不遠千里而來，亦將有以利吾國乎？孟子對曰，王何必曰利，亦有仁義而已矣。」此二千二百餘年前中國哲人之一番對話也。「道可道非常道，名可名非常名。」此二千數百年前中國哲人之一節論文也。詩，書，論，孟，老，莊，此爲中國人二千年來學者盡人必讀之書，居二三千年後之今日，繙閱二三千年前之古籍，乃用同一文字，遵同一語法，明白如話，栩栩欲活，此何事耶？而中國人乃習熟而不察，恬不以爲怪。則請一遊埃及，巴比倫，尋問其土著，於彼邦皇古所創楔式文字，表音文字之形制音義，猶有能瞭識能使用者否？不僅埃及與巴比倫，希臘，羅馬爲今歐土文化淵源，然古代希臘文拉丁文，今日歐土人士能識能讀者又幾人？不僅於希臘，羅馬，即彼中十四五世紀文字，以文學大名傳世之宏著，今之宿學，非藉字典不能瞭曉，因其時語文流傳迄於近代已見目爲死文字也。

中國人創造文字之時間特早，今尙無從懸斷其確實之年代。晚近安陽出土甲骨文字，則已在民國紀元前三千三百年左右。中國文字有其特殊之優點，其先若以象形始，而繼之以象事（即指事）又以單字相組合或減省顚倒而有象意（即會意）復以形聲相錯綜而有象聲（即形聲或又稱諧聲。）合是四者而中國文字之大體略備。形可象則象形，事可象則象事，無形事可象則會其意，無意義可會則諧其聲。大率象形多獨體之文，而事意聲多合體之字。以文爲母，以字爲子，文既生字，字又相生。生生不窮，孳乳寖多，而有轉注。轉注以本義相生，本義有所不足，則變通其義而有假借。注借亦寓乎四象之中而復超乎四象之外。四象爲經，注假爲緯，此中國文字之所謂六書。一考中國文字發生成長之歷史，其聰慧活潑自然而允貼，即足象徵中國全部文化之意味矣。故中國文字雖原本象形而不爲形所拘，雖終極諧聲而亦不爲聲所挾。此最中國文字優秀之所在。故中國文字與中國語言乃得相輔而成，相引而長，而不至於相妨。夫物形有限，

無窮。泰西文字率主衍聲，人類無數百年不變之語言，語言變而文字隨之。則如與影競走，身及而影又移。又如積薪，後來居上。語音日變，新文疊起。文字煩增，心力弗勝。數百年前，盡成皋古。山河睽隔，即需異文。彼中諸族，追溯祖始，嘗出雅里安種。特創造文字過遲，當其未有文字之前，業已分馳四散各閱數千年之久。迨其始制文字，則已方言大異。然猶得追迹方言，窮其語根，而知諸異初本一原。然因無文字紀述，故其政法律禮工藝職業，風謠習尚，秀頑文質，由同趨異，日疏日遠。既據方言，各創文字，異者益顯，同者益晦。故其俗厚己而薄鄰，榮今而蔑古。一分不合，長往莫返，文字之力，正其大者。至於中國，文字發明既早，而文字語言之聯系又密。形聲之字，於六書十居其九。北言河洛，南云江漾，方言各別，製字亦異。至於古人言歟，後世言其。古人稱與，後世稱曰，亦復字隨音變，各適時宜。故在昔有右文之編，近賢有文始之緝，莫不討源文字推本音語。故謂中國文字與語言隔絕，此乃淺說，未窮深恉。惟中國文字雖與語言相親接而自具基準，不隨語言而俱化，又能調洽殊方，溝貫絕代，此則中國文化綿縣之久，鎔凝之廣，所以其有賴於文字者為獨深也。

中國文字又有一獨特之優點，即能以甚少之字數而包舉甚多之意義，其民族文化綿縣愈久，鎔凝愈廣，而其文字之用，既為之調洽殊方，溝貫絕代，而數積不至於日增，使其人民無不勝負荷之感，此誠中國文字一優點也。考之說文，如曰，騭，牡馬也。今則徑稱牡馬。又馬一目白曰騆，今徑稱馬一目白。又馬淺黑色曰騩，今徑稱馬色淺黑。又馬銜脫曰駘，今徑稱馬銜脫。牧馬苑曰駉，今徑稱牧馬苑。此類不勝枚舉。古人本呼牡馬聲若邪，故特象聲造此騭字。後世語變，只稱牡馬，或曰雄馬，公馬，則騭語既廢，騭字亦不援用。此因語言之變自尊而通，而文字隨之簡省之例一也。又如方言：『亟，憐，憮，惓，愛也。東齊海岱之間曰亟，自關而西秦晉之間凡相敬愛謂之亟。陳楚江淮之間曰憐。宋衛邠陶之間曰憮或曰惓。又如眉，梨，耋，鮐，老也。東齊曰眉；燕代之北鄙曰梨；宋衛兗豫之內曰耋；秦晉之郊，陳兗之會曰耇鮐。』夫愛而曰亟，老而曰梨，儻各依方言，自造新字，則文字旣難統一，而方言亦且日滋。今因中國早成一統之大國，以政治之一統，握文字之樞紐。周尚雅言，秦法同文，於是亟，憐，憮，惓，必曰愛，眉，梨，耋，鮐，必曰老。文字不放紛，語言亦隨之凝聚。今雖遐陬僻壤，曰愛，曰老，無不曉領。以文字之明定，馭語言之紛變。故今中國雖廣土衆民，燕，粵，吳，隴，天曠地隔而文字無不一致。抑且語言亦相通解。凡爾雅方言之所載，轉注互訓之所通，約定俗成，漸趨歸一，此又語言之變自別而通而文字隨之簡省之例二也。

由第一例言之，後世有新興之事物，而不必有新興之言語。輪船鐵路，電影飛機，凡此之類，即以舊話而構新名。語字不增，義蘊日富。此中國語言文字之特致。近人謂當前事物，求之雅言，皆有相關字語可以借用，如車輪外胎，謂之古文，曰輮，曰輞，車行暫止，曰，輟，然今直言車胎，或曰橡皮車胎，不必借用古文輮輞諸字。又不必別創橡輞橡輮之

名。更不必爲橡皮車胎另造新字。至車行暫止之處，則直言車站，不必假借輟字，更不必再製新字。此正中國語言文字簡易活動處。較之與輟未必雅，車胎車站未必俗。蓋中國語字簡潔，一字則一音，一音則一義。倘以單音有盡，不足濟用，乃連綴數字以表音，故曰車站，曰橡皮車胎云者，即視之爲連綴數音以表一字可也。惟連綴數音以表一字，則字出無窮，今即連綴數字以表此音，則字數有限，而增字無窮之弊可免。抑且即字表音，而字本有義，則其先由音而生義，其後亦由義以綴音。如是則音義迴環，互相濟助，音之變不至於太驟，而義之變不至於不及。此中國文字以舊形舊字表新音新義之妙用一也。惟其音義迴環相濟相助，故言俗語，雖若時時生新，層纍疊起，橫軼斜出，而終自環拱於雅文通義之周側，而去之不能絕遠，逡巡既久，有俗語而上躋雅言之列者，有通文而下降僻字之伍者。故中國文字常能消融方言，冶諸一鑪。語言之與文字，不即不離，相吞相吐，與時而俱化，隨俗而盡變。此又中國文字不主故常，而又條貫如一，寓有日新而又遞傳不失之妙用二也。

嘗考世界各民族最古文字，不外三型。一曰埃及，一曰巴比倫，一即中國。其先三者皆以象形爲宗，然就其三者之體製而較論之，則實以中國文字爲最優。巴比倫楔形文字，盡作尖體，縱橫撇捺，皆作三角紋，其先平畫字亦一切用直條，如手字作Ш，日字作◊，頗難繁變。埃及文則覺如作畫，其文字頗尚未能脫離圖畫而獨立。中國文字雖曰象形，而多用線條，描其輪廓態勢，傳其精神意象，較之埃及，靈活超脫。精勝甚遠。而中國線條多采曲勢，以視巴比倫專用直線與尖體，婀娜生動，變化自多。巴埃文字既難衍進，未嘗不思改道易轍。故象形之後，皆繼之以諧聲。然巴埃諧聲字復與中土形聲有異。巴埃諧聲特如畫謎，畫謎以圖代字，某字有若干音，即用若干同音物象拼合爲之。姑以中國語說之，如作殺字，則畫上獅下鴨二形，獅鴨切音殺，此則獅鴨兩形僅等音符，非復圖象。然彼中語言，復非如中土之簡潔，一字多音，則借圖諧聲，其道亦苦。巴埃文字，衍進不深，職由此故。今所知者，埃及幾有千餘字。亞述亦爾，而中國殷墟龜甲出土者十萬片，略計字數，當在四千以上。此則中國皇古先民，倉誦，聖智，文藝聰穎，勝越巴埃古族之一證也。蓋中國文字雖曰形符，實多音標。而形聲會意，錯綜變化，尤饒妙境。姑以右聲之一例言之。大抵古語作辟音者，皆有分開在旁之意。臂，上肢在身之兩旁也。壁，室之四旁也。擘，大指獨分在一旁也。躄，下肢離披不良於行也。擗，以手裂物分兩旁也。劈，刀剖物開也。襞，布幅兩旁相褺疊也。璧，玉佩身旁也。嬖，女寵旁侍也。僻，屏在一邊，側陋邪僻，皆不正道也。闢，門開分兩旁也。避，走而之旁也。譬，以旁喻正，使人曉瞭也。擗，宿食不消，偏僻一旁也。又嗜好所偏也。故凡所謂形聲字者，聲亦有義，形聲實亦會意也。再進一步言之，聲相通轉，義亦隨之，如辟通邊，邊通旁，又通偏，故通其聲斯識其義。凡謂中國文字僅爲一種形符者，皆不識中國文字者之荒言也。

巴埃古文字，卒于衍進，於是有腓尼基人變其趨向，不用字母集合而用分音集合。借形定聲，拼聲成字。希臘人襲其成法，以子母音相配，遂爲近代歐洲文字之肇始。故希臘人非能自創文字也，特承襲之於腓尼基。腓尼基亦非能自創文字也，特承襲之於埃及與巴比倫。巴埃古文字已途窮路絕，而腓尼基人變之，然其初則其商人引以爲帳簿作記號而已。然既易新轍，其事乃突飛猛進，愈異故態。文字隨語言而轉化，於是乃得與年與境相逐盡變。最近數百年來，歐西諸邦，各本方言競創新字，相去不百里而文字相異，抑且相去不百年而文字又相異。其字數之激急增加，足以適應於社會事物之日新無窮，而又簡易敏疾，明白準確，足以盡其記錄傳達之功用。就英文言，其普通字書，所收單字，常及四五萬。而回顧吾國則在三千數百年以前，卽就貞卜文字言，已有四千字之多，乃秦漢一統，李斯之倉頡，趙高之爰歷，胡毋敬之博學等篇，都其文字，不過三千三百。下逮東漢許叔重撰集說文解字，所收字數，乃及九千三百餘文。若去其所謂重字一千一百餘，則仍僅八千餘字。此乃字書，體尚廣搜，縱有逸文，殊不能多。最近民國以來，中華大字典所收餘四萬字。然備存體變，非關實用。有清乾隆朝武英殿聚珍版，先刻棗木活字，共約六千數百字。四庫鉅著，唐宋鴻編，所用文字，約略可包。至於社會俗用，則一千二千字，綽乎有餘裕矣。或者遂疑中國文字本體有缺，不便衍進。不悟中土造字，軌途本寬，四象，六書，格律精妙，明其條例，可應繁變，隨時增創，不待倉誦，故齊易爲糕，餳轉爲糖，此如迹蹟，課書，體分雅俗，要皆別造，秦皇改辠爲罪，宋帝改覊爲馭，此等事例不勝羅舉，則中國文字實非增創之難，乃中國文字衍進，自走新途，不重多造單字，而重在卽就熟用單字，更換其排列，從新爲綴比，以見新義而成萬變。故謂中國文字仍以單字單音爲用者，是又爲不識中國文字者之荒言也。

或疑中國文字不適於科學之發展，其實中國科學落後，別具原因，不涉文字。今以中國文字繙譯歐西科學，絕不見困難扞格也。或疑中國文字不適於哲學之思辨，此乃中西文化根本一異點，非中國思辨無邏輯，乃中國人之思辨邏輯，自與歐人不同。然今以中國文字繙譯歐西古今哲人著作，亦非不能明達盡意，此嘗變我文體就彼風格，然亦與文字不涉。或疑中國文字不適於羣衆教育，則當知中國教育不普及，仍自另有因緣，非關文字艱深。昔寓北平，有所謂小報者，車夫走卒，人手一紙，銷售甚廣。頃來川中，鄉農野老，能識字作書簡者，所遇亦不乏。此等皆受村塾舊式教育，曆歲無多。若謂其下筆不能文從字順，又不能閱讀高文典冊，則西國教育普及，其國民入校讀書七八年，如英美等比，入其鄉僻，拼音不準確，吐語不規律者，比比皆是，彼中亦自有高文典冊，雖近在三四百年間，卽如莎翁戲劇，英倫俗氓，豈盡能曉？若中國經濟向榮，國家積極教育，多培良師，家弦戶誦，豈遜他邦。歐語同一根源，英人肄法文，法人習德語，寒暑未逾，略能上口。驟治希臘，驚詫其難。今中土學者，羣學西文，少而習之，朝勤夕劬，率逾十載，其能

博贍深通，下筆條暢者，又幾人乎？今既初入黌序，即攻西語，本國文字，僅為後圖，故書雅記，漫不經心。老師宿儒，凋亡既盡，後生來學，於何取法？鹵莽滅裂，冥行擿埴，欲求美稼而希遠行，其猶能讀書識字，當相慶幸。而尚怪中國文字之艱深，遂有新文化運動，唱廢漢字，削為羅馬拼音，嗚呼！何其顛耶？

（未完）

談價值意識

朱光潛

——「物有本末，事有終始，知所先後，則近道矣。」——

我初到英國讀書時，一位很愛護我的教師——辛博森先生——寫了一封很懇切的長信給我，講為人治學的道理，其中有一句話說：「大學教育在使人有正確的價值意識，知道權衡輕重。」於今事隔二十餘年，我還很清楚地記得這句看來頗似尋常的話。在當時，我看到了有幾分詫異，心裏想：大學教育的功用就不過如此麼？這二三十年的人生經驗總逐漸使我明白這句話的分量。我有時虛心檢點過去，發見了我每次的過錯或失敗都恰是當人生歧路，沒有能權衡輕重，以至去取失當。比如說，我花去許多工夫讀了一些於今看來是值不得讀的書，做了一些於今看來是值不得做的文章，嘗試了一些於今看來是值不得嘗試的事，這樣地就把正經事業耽誤了。好比行軍，沒有偵出要塞，或是偵出要塞而不盡力去擊破，只在無戰爭重要性的角落徘徊摸索，到精力消耗完了，還沒碰着敵人，這豈不是愚蠢？

我自己對於這種愚蠢有切身之痛，每衡量當世人物，也歡喜審察他們是否沒有犯同樣的毛病。有許多在學問思想方面極為我所敬佩的人，希望本來很大，他們如果死心踏地做他們的學問，成就必有可觀。但是因為他們在社會上名望很高，每個學校都要請他們演講，每個機關都要請他們擔任職務，每個刊物都要請他們做文章，這樣一來，他們不能集中力量去做一件事，用非其長，長處不能發展，不久也就荒廢了。名位是中國學者的大患。沒有名位去掙扎求名位，旁馳博騖，用心不專，是一種浪費；既得名位而社會視為萬能，事事都來打攪，惹得人心花意亂，是一種更大的浪費。「古之學者為己，今之學者為人。」在「為人」「為己」的衝突中，「為人」是很大的誘惑。學者遇到這種誘惑，必須知所輕重，毅然有所取捨，否則隨波逐流，不隨踵就有沒落之禍。認定方向，立定腳根，都需要很深厚的修養，

「正其誼不謀其利，明其道不計其功，」是儒家在人生理想上所表現的價值意識。「學也祿在其中，」既學而獲祿，原亦未嘗不可；為干祿而求學，或得祿而忘學，便是顛倒本末。我國歷來學子正坐此弊。記得從前有一個學生剛在中學畢業，他的父親就要他做事謀生，有友人勸阻他說：「這等於吃稻種。」這句聰明話可表現一般家長

視教育子弟為投資的心理。近來一般社會重視功利，青年學子便以功利自期，入學校只圖混資格作敲門磚，對學問沒有濃厚的興趣，至於立身處世的道理更視為迂闊而遠於事情。這是價值意識的混亂。教育的根基不堅實，影響到整個社會風氣以至於整個文化。輕重倒置，急其所應緩，緩其所應急，這種毛病在每個人的生活上，在政治上，在整個文化動向上都可以看見。近來我看了英人伯爾的「文化論」（Clive Bell: Civilization），其中有一章專論價值意識為文化要素，頗引起我的一些感觸。伯爾專從文化觀點立論，我聯想到「價值意識」在人生許多方面的意義。這問題值得仔細一談。

自然界事物紛紜錯雜，人能不為之迷惑，賴有兩種發見，一是條理，一是分寸。條理是關係線索，分寸是本末輕重。有了條理，事物纔能分別類居，不相雜亂；有了分寸，事物纔能尊卑定位，各適其宜。條理是橫面上的秩序，分寸是縱面上的等差。條理在大體上是純理活動的產品，是偏於客觀的；分寸的鑑別則有賴於實用智慧，常為情感意志所左右，帶有主觀的成分。別條理，審分寸，是人類心靈的兩種最大的功能。一般自然科學在大體上都是別條理的事，一般含有規範性的學術如文藝倫理政治之類都是審分寸的事。這兩種活動有時相依為用，但是別條理易，審分寸難。一個稍有邏輯修養的人大半能別條理，審分寸則有待於一般修養。它不僅是分析，而且是衡量；不僅是知解，而且是決擇。「廐焚，子退朝，曰，『傷人乎？』不問馬。」這件事本很瑣細，但足見孔子心中所存的分寸，這種分寸是他整個人格的表現。

所謂審分寸，就是辨別緊要的與瑣屑的，也就是有正確的價值意識。「價值」是一個哲學上的術語，有些哲學家相信世間有絕對價值，永住常在，不隨時空及人事環境為轉移，如康德所說的道德責任，赫格爾所說的永恆公理。但是就一般知解說，價值都有對待，高下相形，美醜相彰，而且事物自身本無價值可言，其有價值，是對於人生有効用，効用有大小，價值就有高低。這所謂「效用」，自然是指極廣義的，包含一切物質的和精神的實益，不單指狹義功利主義所推崇的安富尊榮之類。作為這樣的解釋，價值意識對於人生委實是重要。人生一切活動都各追求一個目的，我們必須先估定這目的有無追求的價值。如果根本沒有價值而我們去追求，只追求較低的價值，我們就打錯了算盤，沒有盡量地享受人生最大的好處。有正確的價值意識，我們對於可用的力量纔能作最經濟的分配，對於人生的豐富意味纔能盡量榨取。人投生在這個世界裏，如入珠寶市，有任意採取的自由，但是貨色無窮，擔負的力量不過百斤。有人挑去瓦礫，有人挑去鋼鐵，也有人挑去珠玉，這就看他們的價值意識如何。

價值意識的應用範圍極廣。凡是出於意志的行為都有所決擇，有所排棄。在各種可能的途徑之中擇其一而棄其餘，都須經過價值意識的審核。小而衣食行止，大而道德學問事功，無一能為例外。

價值通常分為真善美三種。先說真，它是科學的對象。科學的思

考在大體上雖偏於別條理，却也須審分寸。它分析事物的屬性，必須辨別主要的與次要的；推求事物的成因，必須辨別必然的與偶然的；歸納事例爲原則，必須辨別貌似有關的與實有關的。蘋果落地是常事，只有奈端抓住它的重要性而發明引力定律；蒸汽上騰是常事，只有瓦特抓住它的重要性而發明蒸汽機。就一般學術研究方法說，提綱挈領是一套緊要的工夫，囫圇吞棗必定是食而不化。提綱挈領需要很銳敏的價值意識。

次說美，它是藝術的對象。藝術活動通常分欣賞與創造。欣賞全是價值意識的鑑別，藝術趣味的高低全靠價值意識的强弱。趣味低，不是好壞無鑑別，就是歡喜壞的而不了解好的。趣味高，祇有眞正好的作品纔夠味，低劣作品可以使之作嘔。藝術方面的愛憎有時更甚於道德方面的愛憎，行爲的失檢可以原諒，趣味的低劣則無可容恕。至於藝術創造更步步需要謹嚴的價值意識。在作品醞釀中，許多意象紛呈，許多情致泉湧，當興高采烈時，它們好像八寶樓台，件件驚心奪目，可是實際上它們不盡經得起推敲，藝術家必能知道割愛，知道剪裁洗鍊，纔可披沙揀金。這是第一步。已選定的材料需要分配安排，每部分的分量有講究，各部分的先後位置也有講究。凡是藝術作品必有頭尾和身材，必有濃淡虛實，必有着重點與陪襯點。「譬如北辰，居其所，而衆星拱之。」藝術作品的意思安排也是如此。這是第二步。選擇安排可以完全是胸中成竹，要把它描繪出來，傳達給別人看，必藉特殊媒介，如圖畫用形色，文學用語言。一個意思常有幾種說法，可以說得大致不差，但是只有一種說法可以說得最恰當妥貼。藝術家對於所用媒介必有特殊敏感，覺得大致不差的說法實在是差以毫釐，謬以千里，並且在沒有碰着最恰當的說法以前，心裏就安頓不下去。他必肯嘔出心肝去推敲。這是第三步。在實際創造時，這三個步驟雖不必分得如此淸楚，可是都不可少，而且每步都必有價值意識在鑑別審核。每個大藝術家必同時是他自己的嚴厲的批評者。一個人在道德方面需要良心，在藝術方面尤其需要良心。良心使藝術家不苟且敷衍，不甘落下乘。藝術上的良心就是謹嚴的價值意識。

再次說善，它是道德行爲的對象。人性本可與爲善，可與爲惡，世間善人少而不善人多，可知爲惡易而爲善難。爲善所以難者；道德行爲雖根於良心，常與私慾相衝突，勝私慾需要極大的意志力。私慾引人朝抵抗力最低的路徑走，而道德行爲往往須朝抵抗力最大的路徑走。這本有幾分不自然。但是世間終有人篤履行道德信條而不惜犧牲一切者，即深切地感覺到善的價值。「朝聞道，夕死可矣。」孔子醇儒，向少作這樣俠士氣的口脗，而竟說得如此斬截者，即本於道重於生命一個價值意識。古今許多忠臣烈士寧殺身以成仁，也是有見於此。從短見的功利觀點看，這種行爲有些傻氣。但是人之所以爲人，就實在有這點傻氣。說淺一點，善是一種實益，行善社會纔可安寧，人生纔有幸福。說深一點，善就是一種美，我們不容行爲有瑕疵，猶如不

不容一件藝術作品有缺陷。求行爲的善，卽所以維持人格的完美與人性的尊嚴。善的本身也有價值的等差。「禮與其奢也寧儉，喪與其奢也寧戚，」重在內心不在外表。「男女授受不親，嫂溺援之以手，」一重在權變不在拘守條文。「人盡夫也，父一而已，」重在孝不在愛。忠孝不能兩全時，先忠而後孝。以德報怨，卽無以報德，所以聖人主以直報怨。「其父攘羊，其子證之，」爲國法而傷天倫，所以聖人不取。子夏喪子失明而喪親民無所聞，所以爲曾子所呵責。孔子自己的兒子死只有棺，所以不肯賣車爲顏淵買槨。齊人拒嗟來之食，義本可嘉，施者謝罪仍堅持餓死，則爲太過。有無相濟是正當道理，微生高乞醯以應鄰人之求，不得爲直。戰所以殺敵致勝，宋襄公不鼓不成列，不得爲仁。這些事例有極重大的，有極尋常的，都可以說明權衡輕重是道德行爲中的緊要工夫。道德行爲和藝術一樣，都要做得恰到好處。這就是孔子所謂「中，」孟子所謂『義。』中者無過無不及，義者事之宜。要事事得其宜而無過無不及，必須有很正確的價值意識。

眞善美三種價值既說明了，我們可以進一步談人生理想。每個人都不免有一個理想，或爲溫飽，或爲名位，或爲學問，或爲德行，或爲事功，或爲醇酒婦人，或爲鬬雞走狗，所謂『存其大體者爲大人，存其小體者爲小人。』這種分別究竟以什麽爲標準呢？哲學家們都承認：人生最高目的是幸福。什麽纔是眞正的幸福？對於這問題也各有各的見解。積學修德可被看成幸福，飽食暖衣也可被看成幸福。究竟誰是誰非呢？我們從人的觀點來說，須認淸人的高貴處在那一點。很顯然地，在肉體方面，人比不上許多動物，人之所以高於禽獸者在他的心靈。人如果要充分地表現他的人性，必須充實他的心靈生活。幸福是一種享受。享受者或爲肉體，或爲心靈。人既有肉體，卽不能沒有肉體的享受。我們不必如持禁慾主義的淸教徒之不近人情，但是我們也須明白：肉體的享受不是人類最上的享受，而是人類與雞豚狗彘所共有的。人類最上的享受是心靈的享受。那些纔是心靈的享受呢？就是上文所述的眞善美三種價值。學問，藝術，道德幾無一不是心靈的活動，人如果在這三方面達到最高的境界，同時也就達到最幸福的境界。一個人的生活是否豐富，這就是說，有無價值，就看他對於心靈或精神生活的努力和成就的大小。如果只顧衣食飽暖而對於眞善美漫不感覺興趣，他就成爲一種行尸走肉了。這番道理本無深文奧義，但是說起來好像很迂闊。靈與肉的衝突本來是一個古老而不易化除的衝突。許多人因顧到肉遂忘記靈，相習成風，心靈生活便被視爲怪誕無稽的事。尤其是近代人被「物質的舒適」一個觀念所迷惑，大家爭着去拜財神，財神也就籠罩了一切。「哀莫大於心死，」而心死則由於價值意識的錯亂。我們如想改正風氣，必須改正教育，想改正教育，必須改正一般人的價值意識。

由人生理想我們可以再進一步談文化理想。本來一個民族的文化大半基於它的人生理想，但是文化是合民族的各方面的成就，

而人生理想則僅爲思想家對於其中一方面所懸的目標，二者究有分別。上文所提及的伯爾的「文化論」雖很雄辯，見解却不盡乎正。他拈出具有價值意識與尊崇理性爲文化兩大要素，實則這些只是民族性格修養而不是民族成就，它們可以促進文化而未必就是文化。他特別推重價值意識，但只顧到藝術與學問思想的價值，對道德的價值毫未置議。他列舉古代雅典，文藝復興的意大利，和十八世紀的法國爲文化最高峯，始終不提及希伯來與印度，提到中國也只稱唐宋而不及周漢。他似仍未脫十九世紀末葉頹廢派唯美主義的氣息。討論價值意識者自己顛倒價值，總不免是一種矛盾。本文用意不在評伯爾的書，所以提到此點者，因爲伯爾的錯誤是一般人的錯誤。人生貴多方面的平均發展，像中世紀耶教徒爲修行道德而仇視藝術與學問思想，固爲偏狹。我們的目前教育似走上這第二種偏狹的路，德育徒有其名，師生只在授受知識。

回到文化理想的問題，各民族在各時代對於文化常抱着不同的理想。比如說現代歐美文化顯然的傾向三個方面發展：一是物質的開發，二是政法的崇尚，三是武力與縱橫捭闔術的伸張。這三個方面都集中於一個權字。物質所以擴權，政法所以固權，武力與縱橫捭闔所以爭權。學問大半集中在這三方面，建設事業也集中在這三方面。物質開發到相當程度，政法建立到相當規模，資源像是富足而秩序像是穩定了，就猛然來一個戰爭或革命，把已得的成就盡行摧毀。摧毀完了，於是又另起爐灶，再開發物質，再建立政法，到了相當時期，再讓戰爭把它們摧毀，如此循環不已，有如小兒戲築沙堆，隨築隨毀，毫不覺精力浪費的可惜。有理性的人應該很冷靜地問一句：這究竟爲什麽呢？這種行爲豈不是瘋狂？同時，有理性的人也應該覺悟到中國先儒所着重的義利，德刑，王霸三大分別值得現代人細心體會一番。在中國先儒看，「後義而先利，不奪不饜」，所以義重而利輕；「道之以政，齊之以刑，民免而無恥；道之以德，齊之以禮，有恥且格，」所以德禮先於政刑；「以力假仁者霸，以德行仁者王，以力服人者非心服也，力不贍也，以德服人者中心悅而誠服也，」所以尊王道而恥言霸術。今日西方各國所倡導的路與中國先儒所指示者適相反。這是價值意識問題，究竟是那一種價值意識正確呢？

有些人也許覺得這番話很迂腐，這問題值不得一思量，因爲生在這個時代裏就難免爲這個時代的風氣所囿。但是這確是一個極嚴重的問題。未來世界還是依舊跟西方人走利，刑與霸術的路呢？還是走中國先儒所主張的義，德與王道的路呢？這個歧途上一舉足實關輕重，未來人類的命運就取決於這一步。如果讀者容許我樂觀一點，我相信許多苦痛的經驗將逐漸使人類覺悟已往的錯誤而糾正他們的價值意識。從這個觀點看，中國思想經過發揚光大，或可成爲決定未來世界文化趨向的原動力。我們在這裏應補充兩點：一，我們所謂的是側重問題，側重義並不一定就不說利，側重德禮不一定就

廢政刑側重王道所推崇的德也不一定就完全不要霸術所看重的力。二時代變遷，古今名謂未必能全同，比如古人所謂「利」，今人所謂「物質文明」；古人所謂政刑，今人所謂政治法律與社會制度，古人所謂霸術，今人所謂帝國主義的侵略。這些文字上的差別究竟是末節，我們所着重的是基本精神。在基本精神上，先儒所提倡的[illegible]與王道的教義對於時弊確是一個救星。

論道德境界

馮友蘭

於論功利境界（見本刊第十期）中，我們說：墨子荀子以及西洋哲學家，如霍布士等的政治社會哲學，以為人惟在社會中始能生活，所以雖明知社會是壓迫個人，限制個人底，但亦不能不有之。人於「知性」時，他知人不但惟在社會中始能生活，而且惟在社會中始能完全。個人與社會並不是對立底，以社會與個人為是對立底者，可以說是不知性。他們的政治社會哲學是錯誤底，其錯誤可從事實及義理兩方面說。

就事實方面說，所謂只有人而沒有社會的世界，在歷史上是沒有底。自有生民以來，人本來都在社會中，不過其社會的範圍，可隨時有大小的不同，其社會的組織，亦可隨時有疏密的差異。在原始底社會中，社會底範圍，固然只限於家族與部落。其範圍比我們的現在底社會小，但若從個人與社會對立的觀點看，則其對於個人底限制，比我們的現在底社會，更有過之。說社會的組織愈進步，則其對於個人底限制愈小，這是真底。說人的生活愈原始，個人愈不受社會的限制，這是假底。沒有羣底蜂蟻，若何存在，是我們所不能想像底。沒有社會底人，若何存在，亦是我們所不能想像的。

就義理方面說，沒有羣底蜂蟻，及沒有社會底人，亦是我們所不能了解底。蜂蟻的定義，涵蘊其是有羣底動物；人的定義，涵蘊其是社會動物。此即是說，蜂蟻的理涵蘊有羣底動物的理。人的理涵蘊社會動物的理。一個人不能只是單獨底一個人而必然是社會的一份子。這是人的理中應有之義。

亞力士多德以為人必須在國家的組織中始能成為人，猶之乎房子的梁，必須在房子的構造中始可成為梁，棹子的腿必須在棹子的構造中，始可成為腿。如離開了房子或棹子，則所謂梁或腿者，不過是木料而已，不成其為梁，亦不成其為腿。亞力士多德說：「人是政治的動物，」此話並不是說，或並不只是說，人生來即有從事於政治活動的傾向，而是說，或並且是說，人必須在政治的組織中，始能有完全的發展。

我們可以說，梁的性涵蘊有房子。棹子腿的性涵蘊有棹子。用道學家的話說，「房子」在梁的「性分」之內，棹子在棹子腿的「性

分」之內。

道學家常說，君臣父子是人的性分以內事。如無此等事，則人卽不成其爲人。孟子說：「無父無君，是禽獸也。」言其不合乎人之所以爲人，而異於禽獸者，所以卽與禽獸無別。荀子亦說：『禽獸有父子而無父子之親，有牝牡而無男女之別。禽獸的父子，禽獸的牝牡，是自然界的事實。而人的父子之親，男女之別，則是文化的產物，是心靈的創造。此類底事是必於社會中始能有底。人必有此類底事，始能合他的性，完成此類底事，始能盡他的性。用我們現在底話說，人的性涵蘊有社會，是社會底是人的性。

我們亦可以說，蜂蟻的性涵蘊有羣，是有羣底是蜂蟻的性，不過人之所以爲人，而又異於蜂蟻者，在其有覺解，不但是社會底是人的性，人並且能覺解是社會底是人的性。他有此等覺解而卽本之盡力以作其在社會中應作底事。此等行爲卽是道德底行爲，有此等行爲的境界卽是道德境界。

由此方面看，社會並不是與個人對立底，更不是壓迫個人，限制個人底，它是人盡性所必需有底，說至此，我們必須對於上章所說另一派底政治社會哲學，略作批評。一部份道家以爲萬物都自爲，但於其自爲之中，卽有爲他的效用。人各爲其私，但其爲私，於無形中卽有爲公的效用。一部份道家以爲，人本來都有自發底道德行爲，順其自然，人的行爲自然是合乎道德底。無論照那一部分的道家的說法，國家社會的組織，以及法律道德的規則，都是一種不必要底惡。有了這些組織等，人的自由，卽受了不必要底限制，人的行爲，卽受了不必要底束縛。所以法律道德，是一種不必要底規則，國家社會，是一種不必要底組織，簡言之，它們都是一種不必要底惡。

嚴格地說，這一派底哲學家，可以說是，不要國家，而不是不要社會，是不要法律，而不是不要道德。他們的理想底社會，是一種無政府主義底社會，在其中人自有道德底行爲，或有合乎道德底行爲，用不着國家的强制，法律的制裁。他們以爲這種社會，是理想的社會，這是可說底。但以爲原始底社會，卽是這種社會，還是大錯底。這種社會，不是自然的產物，而是精神的創造。所謂自然底調和，事實上是沒有底。

大部份的革命家所持底革命理論，都多少以此類底政治社會哲學爲根據，如盧梭說：「人生來都是自由底，但現在到處都在鎖鏈中。」美法革命時代的革命家大都如此說。中國清末民初革命時代的革命家，亦大都如此說，這些革命家，都是從社會制度中，把個人解放出來。從所謂『喫人底禮教』中，把個人解放出來。

所謂從社會制度中把個人解放出來者，照字面講，是一句不通底話，其不通正如一個人以爲一條梁受上面房頂的壓迫，於是把它從房子中『解放』出來，而仍說它是條梁。但是一條梁剛離開了房子，它卽只是一根木料，而不是一條梁了。不過所謂要把個人從社會制度中解放出來者，大槪不是可以如此照字面講底。其眞正底意思，

大概是說：要把個人從某種社會制度中解放出來，這並不是說，不要社會，不要社會制度，而是說：說要以一套新底社會制度替代舊底社會制度。

某種社會制度，在某種勢下，本來是使文化可能所必需底。但於某種勢有變時，某種社會制度，不但不是文化可能所必需，而反成了文化進步的阻礙，對於文化的進步說，如某種社會制度，成了阻礙，則對於個人的自由說，某種社會制度，即成了束縛，所謂把人從某種社會制度解放出來者，即解除此種社會制度的束縛，而去其阻礙也。解除此種社會制度的束縛，並不是不要社會制度，而是要另一種社會制度，此種新社會制度，因其合乎新勢，所以不是一種束縛，一種阻礙，而是文化可能所必需，比如在冬天的時候，人必穿棉衣，在其時是人的生活所必需，但天熱以後，棉衣即成為一種負担，一種阻礙，人非從其中『解放』出來不可。這些都是由於道家所謂『時，』我們所謂『勢，』離開時勢，我們不能憑空地說，我們應該要那種社會制度，猶之乎離開天氣的溫度，我們不能憑空地說，我們應該穿棉衣或單衣，其憑空地如此說者，其所說都可以說是『戲論。』

是社會底是人的性，所以社會不是壓迫個人，而是人於盡性時所必需，有人以為，為此說者，似傾向於擁護現有社會制度，更有人以為，為此說者，必有這種傾向，這些以為，都是錯誤底，其錯誤由於他們把社會與某種社會，混為一談，照我們的說法，是社會底是人的性，是某種社會底，不是人的性，不過人於盡性時，他不能只有社會，而必需有某社會；某社會不能僅只是社會，而必需是某種社會，所以在義理上說，是某種社會底不是人的性，而在事實上說，人盡性必於某種社會之內。人各於其所屬於底社會之內盡性，其社會不同，其為某種社會亦不必同，但在其中人都可以盡性。

人與人的社會底關係，謂之人倫，舊說，君臣，父子，夫婦，兄弟，朋友，謂之五倫。這亦是人倫。不過我們於此所謂人倫，則不必指此，五倫是以家為本底社會中底人倫，我們於此所謂人倫，則是指任何種類底社會中底人倫，在任何種類底社會中，人與人必有社會的關係，此種關係，即是其中底人倫，在任何種類底社會中，任何人都必在人倫中佔一地位，此即是說，任何人都必與某些人有某種社會底關係。

人生社會中，必居某種位分，此某種位分，即表示其人與社會的關係，並決定其對於社會所應作底事。譬如構成一房子底牆壁棟樑，各有其與房子底關係，及其對於房子所應有的支持。因其在社會所處底位分不同，人對於社會所應作底事亦不同。其所應作底不同底事，即是其職。此職謂之人職，以別于下章所謂天職。

凡社會的分子，在其社會中，都必有其倫與職。例如在蜂蟻的社會中，每一蜂或蟻，都必有其與別底蜂或蟻的社會底關係，必有其在其社會中的位分，因此有其倫與職。但蜂蟻雖有其社會，及其在社會中的倫與職，但對之並無覺解。人則不但有其社會，不但于其中有其

倫與職，並且可對之有覺解，或有甚深底覺解。對于倫與職有甚深底覺解，即知各種的倫與職，都有其理想底標準。其理想底標準，即是其理。人在實際上所處底倫或所任底職，都應該完全合乎其理。這應該的完全達到，在倫謂之盡倫，在職謂之盡職。是社會底是人的性，倫與職是社會中應有之事，所以盡倫盡職，都是盡性。

盡倫盡職底行為，是道德底行為。凡道德底行為，都必與盡倫或盡職有關。所謂道德者，是隨着人是社會的份子而有底。這並不是說，人可以不是社會的份子，照上文所說，人必卽是社會的份子，既必需是社會的份子，則一個人與社會中底別底人，必有某種社會底關係，在社會中，必處某種位分。隨着人是社會的份子而有底事，總不出乎此二者，所以所謂道德者，亦都必與盡倫或盡職有關。

我們於前篇曾說，在功利境界中的人，其行為是為利的，在道德境界中的人，其行為是行義底。為利者其行為是求其自己的利。行義者，其行為遵照「應該」以行，而不顧其行為所可能引起底對于其自己的利害。義者，宜也。我們不能說，行義底人，必須盡其倫，盡其職。但我們可以說，無論盡其倫，盡其職，都是行義。為父者，盡其慈是行義，為子者，盡其孝亦是行義。

行義底行為是道德底行為。于論自然境界篇及論功利境界篇（見本刊第九期第十期）中，我們分別合乎道德底行為，及道德底行為。道德底行為，不是為利的行為。這並不是說，道德底行為，不能使有此等行為者自己有利。道德底行為，事實上亦可使有此種行為者自己有利。我們並且可以說，在社會中人若欲為其自己得永久底利益，他的行為，還是非合乎道德不可。不過以得到自己的利益為目的底行為，雖可以是合乎道德底，但並不是道德底行為。這不過是巧于算帳底人，看出如此行于他最合算，所以他才如此行。嚴格地說，這些行為，實與一般底商業行為，並沒有性質上底不同，所以雖可以是合乎道德底，但不是道德底。有這種行為者，其境界是功利境界。

例如有兩個軍人，都去衝鋒陷陣。其一衝鋒陷陣，為底是，想得到上面的獎賞，或同伴的稱譽。其一則以為，這是盡軍人的職，此外別無所為。這兩個人的行為，表面上是相同底，但其裏面則有很大底不同。前一人的行為，一般人或亦認為是道德行為，但一般人亦以為後一人的行為，其道德底價值，比前一人的行為更高。為什麼更高？豈不是因為無所為而為底行為，是更合乎道德的理嗎？如無所為而為底行為，是更合乎道德的理，則有所為而為底行為，簡直是不合於道德的理。所以有所為而為底行為，雖可以是合乎道德底，但並不是道德底行為。

行義底人，其行為不能以求他自己的利為目的，所謂「無所為而為」，其意義正是如此。不過行義底行為亦並非與利無干。不但並非與利無干，而且與利有密切底關係，在中國道德哲學中，義與利是相對待底，在西洋道德哲學中，道德與快樂，是相對待底。有些哲學家，

以為道德行為，是可以直接或間接使人快樂或得利底行為，此可以說是歸義於利。有些哲學家以為道德行為完全與利或快樂無干，此可以說是分義與利。這兩派的說法都有一半是錯誤底，一半是不錯誤底。

快樂論者說，凡有道德價值底行為，都是可以直接地或間接地使人快樂底。我們可以問：快樂不能是憑空底快樂，必是某人的或某些人的快樂。上述命題中所說快樂是誰的快樂？是作此等事，或有此等行為者的快樂？是別人的快樂？此分別不明，即可引起辯論。一個人如欲為使其自己快樂而作一件事，其行為即令合乎道德，但不能有道德價值，此點上文已明。反對快樂論者，不承認此等行為有道德價值，這是不錯底。但若因此即以為，人的行為的道德價值，完全與人的快樂無關，這也是錯誤底。因為離開了人的快樂，所謂道德價值，亦即空無內容。道德底行為，亦是求快樂底行為，不過其所求不是行為者自己的快樂，而是別人的快樂。他求別人的快樂，只是因為盡倫盡職，應該如此，非別有所為，此即所謂無所為而為。

就利說，利必有所利。一個人求利，是求誰的利？他所求者，可以是他自己的利，可以是別人的利。求自己的利，是所謂「為我」，是所謂「利己」，求別人的利，是所謂「為人」，是所謂「利他」，不過此所謂求別人的利，須是為求別人的利而求別人的利者。這個限制，需要加上。因為有許多人以求別人的利為手段，以求其自己的利。此等行為，仍是利己，仍是為我，不是利他，不是為人。利己為我的行為，不必是不道德底行為，但不能是道德底行為。有此等行為者的境界，是功利境界。利他為人底行為，是道德底行為，有此等行為者的境界，是道德境界。

嚴格地說，我們雖不能說，禽獸亦求其自己的利，因為其行動大都是出於本能，出於衝動。但求自己的利，可以說是出於人的動物底傾向，與人之所以為人者無干。為實現人之所以為人者，我們不能說，人應該求自己的利，這上面沒有應該與不應該的問題。但求別人的利，則與人之所以為人者有干，為實現人之所以為人者，我們可以說，人應該求別人的利。我們不能說，人應該求自己的利，雖或有人如此說，但其意思總不止此。例如楊朱篇說：「人人不拔一毛，人人不利天下，天下治矣。」如為此說者，可以為人人不拔一毛，人人不利天下，是應該底，也是因為如此可以使天下治，所以總可以說如此是應該底。我們不能說：人應該求自己的利，但我們總可以說，人應該求別人的利。反對快樂論者，以為人若求自己的利，則不能說是應該如此；這是不錯的，但以為，可以說是應該底行為，必與利無干；這是錯誤底。

又有些人以為，凡反對快樂論者，必不重視快樂，或以為凡重視快樂者，必是快樂論者，或以為凡注重義者，必是不注重任何利者，凡注重任何利者，必是不注重義者。這些以為，都是錯誤底。這些人都有一種思想上底混亂。哈體門在其論理學中，分別意向所向底好，及意

向的好。例如人以酒食享其父母，其行爲是孝。在此等行爲中，酒食是意向所向底好；孝是意向的好，酒食並不是孝，但在此等行爲中，孝藉此可以表現。又如教人以孝，其行爲是忠。在此等行爲中，孝是意向所向底好；忠是意向的好，孝並不是忠，但在此等行爲中，忠藉此可以表現，若用此分別，則求他人的利，其行爲是義。在此等行爲中，他人的利是意向所向底好；義是意向的好。此兩種好，不在一層次之內。以之混爲一談，即上文所謂思想上底混亂。

例如孟子見梁惠王，不准梁惠王言利，只准其言仁義。而其自己却大講其『五畝之宅，樹之以桑，』如何令人民足衣足食的計劃。有人說：這不是講利嗎？孟子何以止許百姓點燈，不許州官放火？孟子亦可以說是講利，不過梁惠王講利，是講如何使其自己得利；他問：『何以利吾國？』其國就是他自己，孟子講利，是講如何使人民得利。其所講底利，是所謂意向所向底好，而不是意向的好，其意向的好是仁義。所以講如何使人民得利，不是講利，而是行仁義。

董仲舒說：『正其義不謀其利；明其道不計其功。』此話雖不是孔子孟子所說，然確可以表示儒家的一種基本精神。這話是就個人行爲的意向的好說。就個人的行爲說，一個人應該只問其行爲的是不是應該，而不計較此行爲所可能引起底，對於此人自己底利害。我們須注意，此所說利害，是對於此人自己底利害，而不是對於社會底利害。若一行爲，對於社會有害，則即是不道德底行爲，那能不計較？我們若爲社會辦事，則不能不爲社會計利計功。爲社會辦事而爲社會計利計功，是忠，不爲社會計利計功是不忠。社會的利是此等行爲的意向所向底好，忠是此等行爲的意向的好。

孔子說：『飯蔬食飲水，樂亦在其中矣。不義而富且貴，於我如浮雲。』又說，顏回：『居陋巷，以簞食，以瓢飲，人不堪其憂，回也不改其樂；賢哉回也。』有許多人以爲中國的古聖先賢，讚美貧窮，又以爲，這是中國後來貧弱的一個原因。這些以爲，亦是由於一種思想上的混亂。貧窮沒有什麽可以稱讚。孔子所說，不過是說，一個人雖貧，而亦不可以不道德底方法，求得富貴。顏回所以可稱讚者，並不是他的貧，而是，他雖貧而仍樂他的道。一個人應該犧牲他自己，以求社會的利。如其因此而貧，我們讚美他，是讚美他的犧牲，不是讚美他的貧。『以簞食，以瓢飲，居陋巷，』而仍不作不道德底事，以求富貴；這是應該底。但這並不是說：個個人都應該當叫花子；社會應該是叫花式底社會。就各個人分別說，每個人都應該不怕貧窮，以求一社會的利。個個人都應該不怕貧窮，以求一社會的不貧窮。這種行爲是義。在這種行爲中，一社會的不貧窮，是其意向所向底好，義是其意向的好。

總上文所說，我們可知，儒家所謂義利的分別，是公私的分別。伊川說：『義與利，只是個公與私也。』（遺書卷十七）孟子說：『雞鳴而起，孳孳爲義者，舜之徒也。雞鳴而起，孳孳爲利者，蹠之徒也。』爲義者，不是不爲利，不過其所爲底利，是公利不是私利。此所謂公私的分

別，亦卽是爲我，爲人的分別。有爲我底行爲，求自己的利者，是求利。有爲人底行爲，求他人的利者，是行義。此點若淸楚，我們可以了解，何以以前底儒家，有時以義與利爲正相反，有時又以爲有密切底關係。墨經說：「義，利也。」此定義失於含混。但墨經說：「忠，利君也。」「孝，利親也。」「功，利民也。」此諸定義，則是很可用底。

在宋代，正統底道學家有兩次關於義利底大爭辯。一次是司馬光程伊川等與王安石底爭辯，一次是朱子與陳龍川底爭辯。王安石行新法，司馬光等攻擊他，以爲他是求利。離開當時底政治問題，專求司馬光等以爲王安石是求利說，司馬光等是錯誤底。因爲王安石的新法，所求者是國家人民的利，所以王安石的行爲，是行義，不是求利。陳龍川以爲漢祖唐宗與堯舜是一類底人，漢唐的政治，與三代的政治是一類底政治。其差別是程度上底差別。朱子以爲漢祖唐宗是英雄，堯舜是聖賢；漢唐的政治是霸政，是出於人欲底；三代的政治，是王政，是出於天理底；所以其差別是種類上底差別。照我們於此所講底義利之辨，及上章所講英雄聖賢的分別，我們可知朱子是不錯底。

行義底人，於行義時，不但求別人的利，而且對於別人，有一種痛癢相關的情感。此等人卽是所謂仁人。伊川說：「公而以人體之謂之仁。」朱子說：「仁之道，只消道一公字，非以公爲仁，須是公而以人體之。伊川自曰：「不可以公爲仁。」世有以公爲心而慘刻不恤者。須公而有惻隱之心。此功夫都在人字上。」（語類九十五）體，如我們說：「體貼」之體。仁者不但以公爲心，而且對於別人的情感，有一種體貼。義不義之辨，只是公私之分。但仁不仁之辨，則不只是公私之分。仁不但是公，且又須帶有一種對別人痛癢相關的情感。此種情感，可以說是道德行爲中底「人底成分」。所以伊川說：「公而以人體之謂之仁。」朱子說：「功夫都在人字上。」

明道說：「醫書手足麻痺，謂之不仁，此言最善名狀。」手足麻痺者，對於其自己的手足，不覺痛癢，此謂之不仁。所謂麻木不仁是也。一人若只顧其自己，而對於別人的利害，若痛癢不相關者，此人卽亦是麻木不仁。爲公底行爲，都以增進別人的利，或減少別人的害，爲其意向所向底好，若有此等行爲者之所以有此等行爲，乃純是其與別人痛癢相關的情感使然，他的境界，卽是自然境界。他的此等行爲，雖是合乎道德底，但並不是眞正地道德底。若有此等行爲者，確有見於此等行爲的道德價值，此等行爲的意向的好，爲實現此價值，此意向的好，而有此等行爲，他的行爲，卽是道德行爲，他的境界，卽是道德境界。他於實現此價值，此意向的好時，他心中若不兼有與別人痛癢相關的情感，而只因爲「應該」如此行，所以如此行，則其行爲，卽是義底行爲。若其兼有與別人痛癢相關的情感，則其行爲，卽是仁底行爲。仁底行爲有似乎上所說底在自然境界中底人的行爲，但實不同，因其亦是在覺解中實現道德價值的行爲也。在西洋哲學史中，關於在自然境界中底人的合乎道德底行爲，與在道德境界中底人的道德行

爲的不同，康德分別甚清。但康德所說道德行爲，只是義底行爲，而不是仁底行爲，道德行爲又可分爲義底行爲與仁底行爲二種，康德似尙未見及。

仁底行爲必兼有義底行爲，但義底行爲，則不必兼有仁底行爲。此即是說，仁兼義，但義則不兼仁。所以道學家常以仁爲人的最大底德。照他們的說法，仁有廣狹兩義。就其狹義說，仁是四德之一，所謂仁義禮智是也，或五常之一，所謂仁義禮智信是也。就其廣義說，則仁兼包四德五常，明道說：『義禮智信皆仁也。』

上文說所謂公私的分別，亦即是『爲我』『爲人』的分別。此所謂『爲我』是『爲私』的意思，就所謂『我』的此義說，在道德境界中底人，可以說是『無我』底。我們於前篇曾說，所謂『我』又有『主宰』的意思。就所謂『我』的此義說，則在道德境界中底人，又是『有我』底。

在自然境界中底人，順才或順習而行，其行是不得不然，莫知其然而然。對於我與非我的分別，他沒有覺解，或沒有深底覺解。這並不是說，在自然境界中底人 行爲，都是不自私底。他的行爲亦可以是自私底，不過雖是自私底，而他卻不覺解其是自私底。就此方面說，他是不知有『我』。他的行爲，雖可以是自私的，而卻都不是自主底。他亦可有盡倫盡職底行爲，但其行爲是出於順才或順習。若其行爲是出於順才，則他是爲自然所使。若其行爲是出於順習，則他是爲習慣或習俗所使。宋潛虛畫網巾先生傳謂：畫網巾先生於明亡，以不肯薙髮易服而死，臨死不肯道姓名，曰：『吾笑夫古今之循例而赴義者，效恥不自述也。』『赴義』亦有『循例』，蓋亦隨波逐流，見別人如何而亦如何，其行爲雖是合乎道德底，但是無覺解底，不自主底，所以亦不是道德底。就此方面說，在自然境界中底人，不但是不知『有我』而且是『無我』。在功利境界中底人『有我，』其有『我』可就自私及主宰兩方面說。就自私方面說，在自然境界中底人，雖有自私底行爲，但並不覺解其是自私底。在功利境界中底人，所有底行爲，都是以求其自己的利爲目的底行爲。他的行爲，有確切底目的，其目的都是自私底。就此方面說，他是有『我』底。就主宰方面說，在功利境界中底人，其行爲都有確切底目的，他的行爲，都是所以實現此目的。就此點說，他是有主宰底，他的行爲是自主底。比於在自然境界中底人，他是有『我』底。但他底行爲，都是有所爲底，有所爲則即爲其所爲所使。古人常說：『名韁利鎖。』此即是說，名利能予人以束縛，使人不能自主。所以比於在道德境界中底人，在功利境界中底人又是不自主底。所以就主宰說，他又不是眞正有『我。』

在功利境界中底人，覺解有『我，』也可說是有『我之自覺。』在道德境界中底人，亦覺解有『我，』亦有『我之自覺。』不過在功利境界中底人所覺解底『我，』是『我』的較低底一部分。在道德境界中底人所覺解底『我，』是『我』的較高底一部分。此所謂較

高較低，是以『人之性』爲標準。『我』之出於『人之性』底一部分，是『我』的較高底一部分。『我』之出於『人所有之性，』如動物之性，生物之性等底一部分，是『我』的較低底一部分。『我』的較高底一部分，卽我們於前篇所說『眞我。』出於『眞我』底行爲，是不自私底。就不自私說，在道德境界中底人是無『我』底。但就主宰說，在道德境界中底人，有『眞我』爲行爲的主宰，如道學家所說，『道心爲主，而人心每聽命焉。』他的行爲，都是盡倫盡職底行爲。他知性，所以盡倫盡職以盡性，別無所爲。其行爲是有覺解底，所以既非盲順天資，亦非盲從習慣或習俗。他盡倫盡職，是無所爲而爲，既不因有所爲而行，亦不因有所爲而止。所以『雖舉世譽之而不加勸，舉世非之而不加沮。』他是『自作主宰。』就其自作主宰說，他可以說是眞正有『我。』孟子說『居天下之廣居，立天下之正位，行天下之大道。得志與民由之，不得志獨行其道，富貴不能淫，貧賤不能移，威武不能屈，此之謂大丈夫。』此是眞正有主宰底人，亦可以說是眞正有『我』底人。

上文說：所謂『我』有自私及主宰二義，就所謂『我』的自私之義說，在自然境界中底人，不知有『我，』在功利境界中底人有『我，』在道德境界中底人無『我。』就所謂『我』的主宰之義說，在自然境界中底人無『我，』在功利境界中底人有『我，』在道德境界中底人眞正有『我。』

在道德境界中底人的盡倫盡職底行爲，都必需是出於行爲者的『我』的高一部分的有覺解底選擇。一個人的行爲若不是出於行爲者的有覺解底選擇，則其行爲只是順才或順習而行，其人的境界是自然境界。一個人的出於選擇底行爲，若不是出於行爲者的『我』的高一部分的選擇，則必是出於行爲者的『我』的低一部分的選擇。如此則其行爲必是有所爲而爲底，其人底境界，是功利境界。在自然境界及功利境界中底人，在表面上看，雖亦可有盡倫盡職底行爲，但其行爲，只是合乎道德底，而不是道德底。一個人的『我』的高一部分所作底選擇，就其人自己說，都是無所爲底，一個人的『我』的高一部分能作無所爲底選擇，卽是所謂意志自由。西洋道德哲學中所謂意志自由，卽中國道學家所謂自作主宰。

在道德境界中底人，盡倫盡職，『只是成就一個是而已。』於求『成就一個是』時，他可以不顧毀譽，不顧刑賞。但他並不是形如槁木，心如死灰，不知譽與賞是可欲底，毀與刑是不可欲底，他並不是無感覺無情感。因爲他有感覺，有情感，所以一般人所以爲可欲者，他亦知其爲可欲。例如一般人以美食美衣爲可欲，他亦知美食美衣是可欲底。惟其如此，所以他纔能以一般人所以爲可欲者，作爲意向所向底好，以實現其意向底好。惟其如此，所以他纔能於行義時，有與人痛癢相關的情感，而成爲仁人。因爲他亦是有感覺有情感底，所以他不顧毀譽，不顧刑賞，以求『成就一個是，』纔眞是一個選擇，一個自由

底選擇。孟子說：「富與貴是人之所欲也，不以其道得之不處也。」又說：「生，我所欲也，義，我所欲也，二者不可得兼，捨生而取義者也。」一個人如不知富貴之可欲，不知生之可欲，則雖不求富貴，犧牲生命，亦不見得是由于他的意志的自由選擇。

在道德境界中底人，亦有情感，不過其情感之發，亦常是爲公底。普通習語中常說：『公憤』『義憤』『私憤』。公憤，義憤，亦是憤，但與私憤有爲公爲私的不同。在道德境界中底人亦有憤，但其憤總是公憤義憤，不是私憤。他亦有憂，亦有樂。但他憂常是爲天下憂；他樂常是爲天下樂。他是『先天下之憂而憂，後天下之樂而樂。』

在道德境界中底人，盡倫盡職，只是求『成就一個是。』他的盡倫盡職，只是盡倫盡職，並不計其行爲所及底對象，是不是值得他如此。例如在舊日社會中，爲忠臣孝子者只是盡忠盡孝而已，並不計其君是否值得有臣爲之盡忠，或其父是否值得有子爲之盡孝。其君或父値得不値得，是其君其父的事，他自己盡忠盡孝是他自己的事。忠臣愛其君，孝子愛其親，固亦應該竭其所能，以使其君或父值得有臣爲之盡忠，有子爲之盡孝。但他如雖已竭力而仍不能成功，他還是盡他的忠盡他的孝。此正如在現在底社會中，一個救民族底人應該只求救他的民族，不應該問他的民族，是不是值得救。一個愛國底人，應該只愛他的國，不應該問他的國是不是值得愛。

詩凱風云：『母氏聖善，我無令人，』韓退之擬文王羑里作拘幽

操云：『臣罪當誅兮，天王聖明。』道學家說：『天下無不是底父母。』民初人以爲這些話十足表示舊社會制度下底人的奴性，其實這些話所表示者並不是奴性，而是眞正底自乇。在道德境界中底人，所注意者，是盡他的倫，盡他的職。忠臣事君，是盡他的倫，盡他的職，孝子事親，亦是盡他的倫，盡他的職。如事君而不能使其君盡君道，如事親而不能得其親的歡心，忠臣孝子所慮者，是他自己的倫或職有未盡，而不是其君或父對他或有不公。凱風等篇所說，正是忠臣孝子的這種心理。此正如在現在社會中，一個愛國家民族底人，于國家民族危難之際，他所注意者，是他自己如何盡倫盡職，而不是如何指責他的國家民族的弱點，以爲他自己謝責的退步。

不論一個人所有底倫或職是什麼，他都可以盡倫盡職。爲父底盡爲父之道是盡倫；爲子底盡爲子之道亦是盡倫。當大將底，盡其爲將之道，是盡職，當小兵底，盡其爲兵之道，亦是盡職。譬如演戲，一個戲子的藝術的高下，與其所担任底角色，並沒有聯帶的關係，與其所去底某人在歷史中或戲本中底社會地位，更沒有聯帶的關係。楊小樓唱武生，可以唱好戲。梅蘭芳唱青衣，亦可以唱好戲。在長板坡中，劉備雖是趙雲的主將，但此戲的主角，不是劉備，是趙雲。在此戲中，去趙雲底是主角，去劉備底是配角。盡倫盡職，與一個人的倫或職是什麼，沒有聯帶底關係亦正如此。

所以人求盡倫盡職，即隨時隨地，于其日常生活行事中求之。對

於在此方面有覺解底人，其日常行事，都有了新意義。因爲一個人平常所作底事，於其確是不道德底事外，皆可與盡倫盡職，有直接底或間接底聯帶關係，因此種關係而作之，其行爲即是道德底行爲。有此等行爲底人的境界，即是道德境界。

盡倫盡職，與一個人於盡倫盡職時所作底事的成敗，亦沒有聯帶關係。盡倫盡職，不能憑空地盡，必於事中盡之。盡倫盡職，必有其所作底事。在作這些事時，其所作底事的成功，是其行爲的意向所向底好，盡倫盡職是其行爲的意向的好。一個行爲的意向的好，能實現與否，與其意向所向底好，能得到與否，沒有聯帶的關係。其意向所向底好，若能得到，其意向的好，固已實現，即其意向所向底好，不能得到，苟有此行爲者，已盡其心，竭其力，則其意向的好，亦已實現。就其意向的好的實現說，得到其意向所向底好，與不得到其意向所向底好，並沒有分別。所以一個人所作底事，以盡倫盡職爲目的者，其事即使失敗，但其行爲的意向的好，依然可以實現。就此方面說，他所作底事，雖可以失敗，但其失敗，對於其行爲的意向的好的實現，是沒聯帶關係底。在歷史中，有許多忠臣義士，對於國事，『知其不可而爲之。』他們明知他們所作底事，毫無成功底希望，但他們仍盡心竭力去作。他們作這些事，只是求『立君臣之義於天地間。』此是其行爲的意向的好，其所作底事，雖不成功，但其意向的好，依然可以實現。

這並不是說，一個人只需有意於盡倫盡職，只需有此意向，不必見於行爲，此意向即有道德底價值。亦不是說，即使其見於行爲而他可以知難而退，不必竭力去作。此是說，人有某盡倫盡職的意向，因之而有某盡倫盡職的行爲，雖已盡其力之所能，而仍不能得到其意向所向底好，如此，則雖沒有得到其意向所向底好，但其行爲的道德底價值，依然可以完全實現。歷史上底忠臣義士，努力王事，於智窮力竭之時，往往北向再拜，曰：『臣力竭矣。』如其力已竭，而其所作底事，仍未能成功，則其不成功絲毫無損於其行爲的道德底價值。

例如張巡守睢陽，作爲一種軍事行動看，他可以說是澈底底失敗了。不但城破兵覆，而且其自身亦被執見殺，軍事失敗，不能再過於此。但張巡之守睢陽，就守土說，是盡職，就事君說，是盡倫。這是其行爲的意向的好，守睢陽這件事是所以實現其意向的好者。這件事的成功，是其行爲的意向所向底好。他守睢陽以至智窮力竭，即是他已盡職盡倫，其行爲的意向的好，已完全實現。他在道德上底成就，已盡完成。睢陽城能守住固好，即不能守，於他在道德上底成就，亦是沒有妨礙底。

或可問：如果如此，則凡爲社會作事者，皆可以其所作底事的成敗，爲無關輕重，只要結局能以一死了之，即可爲在道德上有所成就。如此說果行，則恐沒有眞心實力爲社會作事底人了，『曾無一策匡時艱，只有一死答君恩，』這種人的行爲，亦算是道德上完全底行爲嗎？

於此我們說：一行爲的意向的好之實現，存於有此行爲者盡心竭力，以求實現其意向所向底好。如他已盡心竭力，而其行爲的意向所向底好，仍不能實現，其不能實現，固無礙於其意向的好之實現，但如他並未盡心竭力，則其行爲的意向的好，即亦未實現。他所作底事如失敗，他固有應得之罪，即幸而成功，他的行爲亦無道德底價值。

或可再問：一人作事的成敗，與其才能勝任與否，有聯帶的關係。如一人本無大才，而居高位，任大事，雖亦盡心竭力，而無奈才本有限，以致事仍無成。如以上所說，則不才而居高位，辦大事底人於僨事之後，儘可說，我已盡心竭力了，事的成敗，是無關重輕底。如上所說，豈不爲此等人開一方便之門？

於此我們說：此等人可責備之處，不在其遇事不盡心竭力，而在其不才而居高位，任大事。他不量其自己的才力，而戀居高位，任大事，這就是不道德底行爲。所以他雖遇事盡心竭力，而仍不能免於道德上底責備。

或說：一行爲的道德價值，與所以實現其意向的好底事的成敗，不能說是沒有聯帶的關係。一行爲如有道德底價值，則所以實現其意向的好底事，是有成無敗底。因爲一事對於別事，總有直接或間接底影響，此一事雖敗，然其影響所及於別事者，仍可發生作用。由此方面說，此事是雖敗猶成。此事所以無論成敗，皆能實現一行爲的意向的好者，正因其雖敗猶成也。例如張巡守睢陽，雖是失敗，然論者謂其能牽制尹子奇的兵力，雖力盡而死，而唐得全江淮財用，以濟中興，由全局看，張巡守睢陽，還是成功底。況且他的忠義，對於當時的人心士氣，必有很大底鼓勵。這與唐朝中興，亦不能說是沒有幫助。

於此，我們說，張巡守睢陽，因能支持相當底時間，對於賊兵，發生了牽制的作用，固亦可說是有助於唐朝的中興，但假使他的運氣更壞，來了更多底賊兵，以致不數日即智窮力竭而死，守不了睢陽，對於賊兵，不能發生牽制作用。就軍事方面說，我們不能不說他是失敗了，但就道德方面說，他還是有完全底成就。他守睢陽，或數月而死，或數日而死，對於他的行爲的道德價值，是不相干底。一件事固可對於別事，發生影響，發生作用，但這是事實問題，它可以發生影響，亦可以不發生影響，可以發生作用，亦可以不發生作用。即令其必發生影響作用，然其所發生底影響作用，亦可大可小。如有兩事，一人作之，用力相等，但其一所發生底影響作用大，其一所發生底影響作用小，我們即不能不說，其一是比較地成功大，其一是比較地成功小，但此人作此兩事的行爲，若均有道德底價值，則其道德底價值，可以是相等底。例如張巡守睢陽，如只一月，固亦可對於賊兵發生一種牽制作用，但其牽制作用，比守數月者，要小得多了。但張巡如只守一月，即力盡而死，則其行爲的道德價值，與守數月者，並沒有大小的分別。如說，我們於此論影響作用，應只論其有無，不論其大小，但如我們於上文所說，則張巡守睢陽，即只數日，對於賊兵，無牽制的作用，其行爲的道德價值，

亦並不因之減低。如說，無論如何，張巡的忠義行爲，可與當時的人心士氣，以很大底鼓勵，所以對於唐朝的中興，有很大底幫助。如此說，則所注意者，不止是張巡的行爲的道德價値，而且是其感動別人的實際底影響。道德底行爲，固可有感動別人的實際影響，但可有而實際上不必有。雖實際上不必有，而其道德底價値，並不因此而有減損。有些道德底行爲，不爲人所知，不爲人所表揚，因之對於所謂『世道人心』亦沒有實際影響，然此並不妨礙其道德底價値之爲道德價値。道德價値的實現，正如『蘭生幽谷，無人自芳』，有人知與否，對於別人有影響與否，與其自芳與否，是沒有聯帶的關係底。

或可問：一人作一事，是否已盡心竭力爲之，別人何以知之？

於此我們說：此惟有其人自己知之。在道德境界中底人，其行爲的價値，本不期待別人評定，其盡心竭力，亦本不求別人知之。論語說：『古之學者爲己，今之學者爲人。』盡心竭力以作其應該作底事，不計較別人知之與否；此是所謂爲己；雖其所應該作底事，但常恐別人不知之；此是所謂爲人，朱子語錄云：『問南軒謂：「爲己者，無所爲而爲也，」曰：只是見得天下事皆我所合當爲而爲之，非有所因而爲之。雖然所謂天下之事，皆我所當爲者，只恁地强信不得，須是學到那田地，經歷磨鍊多後，方信得過。』又說：『有所爲者，是爲人也，這須見得天下之事，實是己所當爲，非吾性分之外所能有，然後爲之而無爲人之弊耳。』『見天下之事，皆我所當爲，非吾性以外所能有，』乃我們的覺解到一種程度時，所有的了解。此是了解所得者，所以朱子說，『只恁地强信不得。』

人於作其所應作底事時，果已盡心竭力與否，只有他自己知之。一個人的行爲的意向的好，果實現到何程度，亦惟有他自己知之。這些別人不知，而只他自己知之者，名之曰『獨』。朱子說：『獨者，人所不知，而己所獨知之地也。』對於『獨』特別注意，即所謂『愼獨。』

一個人只要盡心竭力，去實現其行爲的意向的好，則雖其意向所向的好，不能實現，亦無礙於其行爲的意向的好的實現，主要者是他必須盡心竭力。未盡心竭力、而告人謂已盡心竭力，固是欺人。未盡心竭力而自以爲已盡心竭力，亦是自欺。於此不欺人不自欺，即是誠意。不自欺比不欺人更難，所以大學特別注重於不自欺，大學說：『所謂誠其意者，毋自欺也。』一行爲的道德價値的有無大小，係於此。朱子說：『誠意是善惡關，』正是就此方面說。

建國方略之十大綱領（續）

張其昀

第四綱領　水力

今日之人類文明已進至電氣時代。現代電業進步，能變天然水力爲電力，發光與熱，以爲電燈或工廠之用，歐美各國成效卓著。水力取之無禁，用之不竭，其功效與煤炭相等，故西人稱爲「白煤」，且其效率甚高，管理甚易，本輕而利重，尤在煤礦之上，誠所謂天然寶藏也。國父嘗謂「煤鐵礦源，在各工業國中累歲銳減，故各國亟思保存天惠，以貽子孫」，近年各國水電事業之猛進，即基於國富保守主義。且水電業爲新起之事業，各國欲預防資本家之壟斷居奇，大都採取國家經營之方針。國父主張天然富源如煤鐵水力石油等，悉當歸國家經營，以所獲之利益，爲人民所共享，不致操縱於少數人之手，此即節制資本之要義。

中國北方之煤供過於求，南方之煤求過於供，故在中國南部開發水力，以補煤產之不足，誠爲要圖。凡水力之豐富與否，當視其地坡度與雨量二者而定，而坡度之峻急較水量之宏大爲尤要。南方雨量充沛，地形參差，發展水力，環境亦極適宜。國父嘗謂長江三峽與西江伏波灘水力發展以後，附近鐵道可以電化，即以水電之力發動機車，比用煤自較經濟。關於三峽者，即在改良宜昌上游一段江流，建壩設廠，利用水力，一面淺水商輪仍得上下暢通，峽中險灘應行炸去。關於伏波灘者，即在桂平至南寧一段水道，沿河築壩設閘，既便航運，兼資發電。廣東北江亦須築壩以生水電，設閘以利航行，此乃發展北江流域之主要條件。整理漢水，應於湖北襄陽上游設閘建壩，利用水力，並增航運之利。西南高原，河流大都湍急，舟楫灌溉兩無其功，惟水力至富，爲無窮之利源。黃河流域以水力稱者亦有多處，壺口瀑布最爲著名。其他各河流不備述。

第五綱領　工業

（甲）重工業

重工業又稱基本工業或關鍵工業，其製造品往往不能直接銷費，而爲供給一般工業之利器，如機器是。因其製造品大都與鋼鐵業有關，故有重工業之稱，以別於一般之輕工業，鋼鐵業誠爲基本中之基本。此類工業皆規模宏大，非私人企業所能勝任，又因其關係國利民福者至鉅，故應由國家力量經營之。工業之進行由國家全盤設計，與其他綱領相爲關連，提攜並進，庶無生產過剩與資本誤投之弊。

（一）鋼鐵業　當實業計劃進行之始，鋼鐵銷路立即擴大，試思鐵路商港都市之建設，各種機器之應用，所需果當何若，故鋼鐵廠實國家之急需，亦厚利之實業也。河北山西無盡藏之煤鐵，應大規模開採之，而設鋼鐵廠於北方大港。國父於長江中流與西南諸省之鐵

礦特爲重視，本國防之觀點，於內地設立鋼鐵廠，自爲應有之義。廣州爲南方大港所在地，復爲西南鐵道系統之焦點，亦應設鋼鐵廠。

（二）電氣業　水力發電與火力（煤）發電二者並重，俾以公平價格供給工廠動力，使工業化之計劃得以迅速推進。水電廠之位置已見上述。

（三）化學工業　食鹽爲化學工業主要原料之一種。北方大港位於我國最大產鹽區域之中心，此地所產之鹽原用日光曬乾，倘能改用新法製鹽，以附近廉值之煤爲燃料，則其產額必將大增，而成本可以大減。如此則中國鹽價可望更廉，化學工業亦受其益。四川爲內地出產井鹽之中心。

（四）機器業　機器廠之設立，種類至繁，須分別考慮，藉收因地制宜之效。惟廣州寧波二地，以歷史上之關係，國父曾特爲提及。略謂在機器時代以前，廣州以東亞實業中心著名者已數百年，其人民之手藝技能，至今在世界仍有特殊之地位，中國若進於工業化，廣州必能恢復其昔日爲大製造中心之繁榮都會。又謂寧波所管腹地極狹，然而極富，其人善企業，以其手工業著名，肩隨於廣州，中國之實業果得發展，寧波固當爲一製造之城市也。

（五）造船業　中國今後亟須有一航行海外之商船隊，及多數沿岸及內河之淺水商輪，並須有無數之漁船，三者合計至少須達一千萬噸，方足敷運輸之用。造船廠應佔一重要地位，且自始爲有利之企業。其廠址應設於內河及海岸商埠，便於得材料與人工之處。所有船廠應歸一處管理，而投巨大資本，以期每年可造各種船隻二百萬噸。一切船隻應使其標準化，蓋標準畫一則費少而功多。大致分爲四類三級，列表如左：

內河淺水船	二英尺級	五英尺級	十英尺級
漁船	行一日	行五日	行十日
近海輪船	二千噸	四千噸	六千噸
遠洋輪船	一萬二千噸	二萬四千噸	三萬六千噸

（六）造車業　中國須建築七大鐵道系統，並有多數幹線當設雙軌，合計至少須達十萬英里，預定在十年之內完成之，則機關車與客貨車之需要自必大增。故在中國建立機關車客貨車之工廠，以應建築鐵路之需，誠爲切要之舉，且爲有利之事業，不可不注意也。

（七）水泥業　水泥與鋼鐵均爲現代建築之基礎，建國方略種種設計，如築商港，建市街，以及築堤建壩諸大工程，同時並舉，所需材料不可勝計。故擬於揚子江岸設無數水泥廠，自鎮江以上，長江兩岸，富於石灰岩與煤礦，設廠至爲便利，以本地所需要者，即於本地得有供給，允符於經濟之原則。

（八）其他　如煤油提煉工業，各種冶礦業等，見下礦業部分。

（乙）輕工業

重工業須由國營，輕工業大致可歸民營，而由政府獎勵監督之，

使民間均能從事生產。重工業爲一般工業之基本根抵，既固，普通之輕工業亦必能發榮滋長。多數人民既得較高工資，又得廉美之日用必需品，而減少其生活費用，「以工建國」之目的，方能完全達到。日用必需品共有五種，即食衣住行及印刷是也，略述如左。

（一）糧食工業　如南方之碾米廠，北方之麵粉廠，以及製茶廠，榨油廠，罐頭工業等，當由政府統籌管理，以得最省費之結果。

（二）衣服工業　包括絲織棉織麻織毛織及製皮業等，亦由政府統籌管理。製衣機器工業亦感需要，此種工廠當設立於鋼鐵廠附近。

（三）居室工業　中國一切房屋須於五十年內依次改建，於適應當地環境及居民習慣之中，力求合於現代安適方便之新型式。如是則各種建築材料，如磚瓦木材水泥鐵架等，以及屋內食堂書室客廳廚房浴室等之家具裝置，政府須加以統籌。每種材料及家具，均須特設工廠以製造之。

（四）行動工業　是即汽車工業，所造之車當合於各種用途，如農用車工用車商用車旅行用車運輸用車，一切車輛皆以大規模製造，以期售價較廉，可普及於民間。此外尚須供給廉價之燃料，故油礦之開採與提鍊極爲切要。

（五）印刷工業　印刷術爲文明一大因素，世界各國文明之進步，常以其每年出版物之多寡覘之。中國民族爲發明印刷術者，而現代印刷業之發達反形落後。今後大小城鎮均宜設立印刷所，印行著作譯本定期刊物及報紙，廉價發售，一切書市應由政府統籌管理，造紙業與印刷業關係最切，此外如墨膠工廠鑄模工廠及印刷機工廠皆屬輔助工業，須次第設立之。

（六）磁器工業　中國磁器爲一有光榮歷史之手工業，而以江西景德鎮爲其製造之重心。國父主張景德鎮磁業遷設於計畫中之鄱陽港，（見前述）取其位於江湖之交，運輸便利，並採用最新式大規模之設備，一面製造最精良之磁器，樹立美術工藝之標準，一面製造最廉美者，以供民生日用之需。

第六綱領　礦業

近代文明特色之一，即爲地下富源之利用，煤鐵石油等新式礦業爲現代工業之基礎，亦即國防命脈所繫。礦業產原料以供機器，機器產食物以供人類，故機器可稱爲新式工業之樹，而礦業實爲其根。如無礦業，則機器無從成立，如無機器，則近代工業之所以轉移人類經濟狀況者亦無從發達，其關係之重要如此。

（一）煤礦　黃河流域山西陝西二省爲中國煤礦蘊藏最富之區。爲開採便利計，宜以水運便利之諸煤田爲先，次及內地，務使煤價低落，而後各種工業易於發展。

（二）鐵礦　冶鐵鍊鋼爲基本工業之基本，已見前述。北方大港與南方大港均宜設鋼鐵廠。兩湖爲長江中流鐵礦區域之中心，亦

堪注意，四川雲南諸省之鐵礦當次第開採，而後可多設鋼鐵廠於內地。

（三）石油礦　中國西北部如陝西甘肅新疆諸省，均有豐富油田，四川次之。經營石油礦之規模當力求宏大，並應敷設油管以資輸送。

（四）銅礦　雲南東川銅礦素極著名，將來有鐵路幹線自廣州直達西康省之西昌，途經廣西之東蘭，循北盤江貫穿銅礦區域，礦業可得運輸之便。中國工業發達，用銅之量必大增，四川湖北諸省之銅礦亦應重視。

（五）錫鑛　雲南箇舊錫鑛最著名，廣西等省次之，食物果類肉類魚類之保存，或用罐頭法，或用冷藏法，若罐頭工業發達，則錫鐵片之需要必將激增，故錫鑛之增產實為必要。

（六）金鑛　中國為多金少銀之國，黑龍江省向有金國之名，所產皆為砂金。西北之祁連山脈，西南之西康境內，金鑛均待發展。

（七）特種鑛　如江西之鎢，湖南之銻，貴州之汞，均有國際上之地位，應切實開發，以期增加生產，提高品質，俾對內供給需要，對外增進貿易。

（八）冶鑛廠及鑛業機械　各種鑛產冶鍊廠之設立，須依各鑛區之產額，以定其規模之大小，而由政府統一管理之。鑛業既日臻發達，開鑛用具及機械之需要必日多，製造此項機件之工廠，應先設立於廣州，因廣州為西南鑛區之門戶，以次設立於漢口，與北方大港等地。

第七綱領　農業

（一）測量農地　我國政治設施當以民生為中心，尤以農民生活為中心，舉其大要，不外為田賦之清理與土地之分配，二者均與土地利用有關，故農地之測量誠為先急之務。目前飛機測量可收事半功倍之效，而有待外國技術上之協助。測量工事已畢，各省熟地與荒地，或宜耕種，或宜放牧，或宜造林，或宜開鑛，均可計算其面積，估定其價值，以作最合理之分配。

（二）糧食　糧食問題之內容為（1）食物之生產，（2）貯藏及運輸，（3）製造及保存，（4）分配及輸出。「革命成功大家有平米飯吃，」糧食問題之解決時間與空間之調劑，使衣食足而倉廩實，是為政府之第一義務。

（三）經濟作物　黃豆（即大豆）茶葉為我國經濟作物之代表。黃豆乃我國之特產，東北平原則為世界豆市之惟一供給地。蓋中國腹部種植黃豆大抵專供自用，在東北則以出口為主要目的。黃豆含蛋白質至富，其用之以代肉類，為中國人所發明，已有數千年之歷史。歐人近以黃豆改製為貴重食料，前途尤有希望。東北可稱為大豆之國，計畫中之東鎮可稱為大豆都市。茶葉為最優美之一種飲料，從前中國產茶獨步於世界，現在世界茶市雖有日本印度為我勁敵，

但最良之茶，仍須自產茶葉之母國即中國得之。今後當用科學方法，改良種植與製茶方法，則生產費可大減，茶業可望復興。安慶有六安茶區與皖南浙西茶區左右環抱，振興茶業，此可爲指揮掌握之重心。

（四）衣服原料　（1）蠶絲，每一養蠶之縣，設立科學局所，指導農民，以無病蠶子供給之，同時可買收蠶繭之事，使農民可得善價。次乃於適當地點，設繅絲廠，採用新式機器，以供國內外之需要，此類事業均受政府之統一監督。（2）棉花，於產棉區域設諸大紡織廠，亦由政府監督之，以廉價之棉貨供給人民。（3）苧蔴，大江以南生產甚富，若改用新法及機器製蔴，其細滑可與蠶絲無異，爲中國之特產。（4）羊毛，當以科學方法養羊剪毛，增加其產量，改良其品質，於中國西北部設立毛織廠，爲極有利益之事業。（5）獸皮，我國生皮之輸出，熟皮之輸入，逐年均有增加，故設立製皮廠，製造皮貨及靴鞋之類，亦爲有利之事。

（五）畜牧　西北鐵道系統包有蒙古新疆與甘肅之一部分，面積較南美洲阿根廷共和國猶大三分之一。阿根廷素以肉類供給世界，而蒙古牧場則因運輸不便，尚未開發。若鐵道告成，又以科學方法改良畜牧，將來必可成爲遠東之阿根廷，世界肉類最大供給地之一。馬匹有關於軍政，羊毛有關於織物，不待贅言。

（六）漁業　漁業港之建設，新式漁輪之構造，涉及海水食物者，已見上述。

第八綱領　灌溉

我國農業在大江以南以增加水量爲要，河淮之間，以防免水旱災爲要，至於塞外草原則以開墾荒地爲要，此三者皆有賴於機械之灌溉。黃河上流氣候近草原帶，雨量缺乏，農田水利最感切要。陝西渭北之引涇開渠，創始於秦，實開世界灌溉事業之先河。甯夏平原與綏遠之河套均饒引渠灌溉之利，不但致富一方，即於下流河功亦有裨益，蓋上流用於灌溉之水量加多，則下流泛濫之害自可減輕。蒙古新疆與甘肅之河西區域，河流多瀦於鹽湖，半途而止，不能流入海洋，稱爲內流區域。內流區域，氣候乾燥爲全國最，幸賴夏季高山雪融，溪流不絕，引渠灌溉，乃農民所利賴。國父於甘肅安西與新疆于闐間崐崙山北麓之鐵道線有曰，「此一帶地方本爲無數山間小河所灌溉，潤澤無缺，而人口尚極稀少，則交通方法缺乏之所致也。此線完成之後，此一帶地方必將成爲中國移民極有價值之處。」蒙古新疆之農業有賴於灌溉，即畜牧業亦然。蓋水草之區始爲畜牧之地，而牧草生長悉賴天時，若水涸草枯，即無從畜牧，蒙人遊牧因之坐困。又遊牧不及定牧，欲行定牧之法，非在牧草生長之區引水灌溉不可。國父於東方大港烏里雅蘇台線有曰，「此線所經之沙漠及草地之部分，均可以灌溉工事改善之」，即此意也。果能行此，則清泉不絕，水草滋生，畜牧蕃息，牧民生活可較寬裕而安定。

第九綱領　造林

國父主張於中國北部及中部建造森林，北方以數千年農業之結果，原始植物社會之情況已難想像。然就今日殘餘之林景觀之，昔日森林分佈必遠較今日爲廣，可以斷言。夫防止黃河水災爲全國至頂大之一事，顧疏濬河口，整頓隄防，建築石壩，僅治河工程之半而已。他半工事則爲植林於全流域之山坡，以減少河流侵蝕土壤之量是也。柴薪問題爲國民最大耗費，亦與山上苗木之砍伐有關，今當使鄉村中以煤炭代木柴，城市用煤氣或電力。森林造伐有道，則材木不可勝用，森林副產品如桐油漆液之類，更不勝枚舉。現今中國印刷報紙書籍之紙張，多賴外國輸入，其實中國製紙原料極富，南嶺北嶺而外，西南區西北區東北區之天然森林，揚子江沿岸之蘆葦，均爲最良之紙料，文化建設實利賴之。

第十綱領　移民

我國沿江沿海各省人口過剩，無業游民深受經濟壓迫之苦，而邊疆各省區則茫茫大陸，地曠人稀，雄厚富源亟待啓發。以內地之移民，實邊疆之曠土，使人地關係活潑流通，國民經濟均平和調，而各區域可漸趨於一律平等之地位。世界他處，欲求似此遼闊荒寂之邊疆，而鄰近四萬萬人口稠聚之中心者，眞不可得矣。移民政策又爲解決戰後裁兵問題之最善方法，其在國防上關係尤重。過去關內移民前赴東北者，無政府之指導訓練，於雜亂無章之中，虛耗人工地力，不知凡幾，然且如水赴壑，達於極盛，東北農民之發達，純由大量移民之所賜，果能應用科學方法，實行移民政策，其收效之大，將無倫比。

多倫可建成爲塞外移民事業之最大根據地，蓋由此分赴東北與西北，均極便利。國父嘗謂「對於被裁百餘萬之兵，祇以北方大港與多倫間遼闊之地域，已足以安置之」，其用意極爲深遠。西北與東北不同之處，一則地勢崇高，一則氣候乾旱，故欲在西北振興農牧，必須大興灌溉，已見前述。蒙古新疆而外，青海西藏均可容納移民。如蘭州至拉薩一線，爲高原鐵道系統之重要幹線，鐵道敷設以後，沿線可成爲有國防價值之移民地帶。

新移民區之土地應由國家買收，以防少數人之投機壟斷，置土地於無用，而遺毒害於社會。國家所得土地，應相度地形，區分農莊，長期貸諸移民。經始之際，資本種子器具屋舍應由國家供給，依實際所費，現款取償，或分年攤還。而舉辦此事，政府必須有統一機關集中管理，並佐以練達之士，及有軍事上組織才者，指揮而訓練之。每區之移民應施以適當之教育，培植其地方自治之能力，俾以生聚教訓之精神，達移民實邊之宏效。假定十年之內，移民之數爲一千萬人，以開發邊疆之富源，使其與世界市場有通商之機會，其獲利之優厚何可勝計。無論其所投資本，若何龐大，必能於短時期內獲有補償。

建國方略十大綱領，始於鐵道，終於移民，各種計畫均屬互相關連，移民與鐵道尤爲互相憑依，鐵道爲移民事業之先鋒，移民乃鐵道發展之動力，誠所謂相依爲命，相持而長也。

（完）

李四光著中國地質學撮要

張文佑

中國地質學　李四光教授著　英國倫敦湯母士慕布公司印　一九三九年出版　價二十先令

The Geology of China by Prof. J. S. Lee, Ppx V+528 (London: Thomas Murby & Co. 1939) 305.

中國地質學出版後，歐美各大雜誌，如美國之地質雜誌（The Journal of Geology），科學月報（American Journal of Science），科學週刊（Science）及英國之自然週刊（Nature）等，均競相介紹批評，而國內反少有人論及；本文之作，雖想補此不足，但掛一漏萬，在所不免，若欲窺全豹，還是請閱讀全書。

本書作者李四光先生在中國地質學界之地位及其對於地質學之貢獻，人人皆知，無須介紹。他對於蜓科化石有精深之研究，所建之蜓科化石分類標準，為全世界蜓科化石專家，如葛路維（Galloway），庫士曼（Cushman）丹柏（Dunbar）等所欽佩。實際上中國北部太原系年代之斷定，本溪系之劃分；中國及北美中石炭紀地層之存在，東阿爾卑斯，蘇俄及中亞石炭二疊紀地層與中國同時代地層之比較，以及馬平灰岩時代之最初鑑定，多賴此種化石，此等化石在地層上之重要性，已甚明瞭。後他又以力學方法，由應力（Stress）及變形（Strain）之關係入手，研究構造地質，更有空前之發展，為動力地質闢一新徑，此外李先生對於冰川地質，亦有驚人之成績，首先發現中國震旦紀和第四紀冰川，並進一步劃分中國第四紀冰期。以前研究中國地質之中外學者，都認為第四紀時中國無冰川，但自從李先生在廬山九華山天目山以及最近在鄂西湘西桂北及黔東等地發現第四紀冰川現象，並證明有冰期存在後，對於中國第四紀氣候問題，遂不得不一反舊觀。

中國地質一書是李先生以構造問題為中心寫成，乃一九三四至一九三五年在英國各大學講稿之擴大本。全書分兩部分，第一部以構造為中心，講述中國地質；第二部有一章專論冰川及中國第四紀氣候，最末附有中國各處地層表。第一部包括八章，第一章講中國之自然地理，第二章第四章是縱的敘述，由時間方面探討各時代地層之岩相變遷，分佈情形，所含生物羣，各層相互接觸之關係，以及各時代海水進退之規程與夫造山運動之時期。第五章至第八章是橫的敘述，由空間方面，以力學觀點，考察現存構造型式，藉以推求地殼變動之主因。第二部包括九十兩章，第九章講中國第四紀氣候，第十章講中國各處地層。茲以次略述其內容：

第一章　中國之自然區域

現存地形往往可表示已往建造破壞及侵蝕等作用之總合結

果；反之，地形之演變歷史，亦常可由現存地形推求之。根據此點，著者於書之開首即先討論中國地形。西藏高原素有「世界屋頂」之稱，茲比作一樓房，若以其為中心畫一半圓，則全國地勢大致可分三級，自西藏下樓，向東行，即為第一級，由東北至西南，包括大興安嶺，太行山脈，及貴州高原之東緣，復東行是為第二級，包括松花江遼河流域，華北平原及長江中游盆地，更東行是為第三級，較第二級為高，遼吉東南山地，山東及東南濱海區（浙江南部，福建及廣東東北部）皆屬之。此外更有東西走向之山脈，橫穿此等級地，將中國分為四橫區，每區向南略形逐區降低之勢。北部之東西走向山脈為陰山，分開蒙古和華北，中部有秦嶺山脈為華北（即黃河流域）與長江流域之天然界限，南部為南嶺山脈，劃分長江盆地及西江北江東江流域。由於此等東西走向山脈及西藏高原之關係，致使中國大江大河皆向東流。他如氣候文化風俗習慣語言等亦皆以此等山脈之隔離，而有所不同。據此大體構造，著者更進一步，將中國分為十九個自然區：

（一）西藏高原——平均高度約五千公尺，全部為劇烈褶縐之山脈包圍，北有崑崙山，南有喜馬拉雅山，東部為雲南西北及西康西部之橫斷山脈、

（二）準噶爾與塔里木盆地——天山山脈將新疆分為兩個盆地，塔里木盆地，位於山南；準噶爾盆地在山北。

（三）蒙古草原——西部與新疆盆地接壤，南以陰山及賀蘭山為界，東部有大興安嶺，北部為寒帶圈。

（四）東三省平原——沿大興安嶺東麓，分向東北與西南兩方面展開，包括松花江及遼河流域。

（五）遼吉東南山地——位於遼吉黑平原之東南，哈爾濱瀋陽以東之地帶屬之。

（六）山東半島——在渤海灣之南，與遼東半島相對。

（七）華北平原——包括太行山脈以東與淮陽山脈以北之地帶，黃河及淮河下游屬之。

（八）山西高原——在太行山以西，沿北平西山南口及熱河邊境諸山展開，包括汾河流域，西部以呂梁山為邊界。

（九）陝西盆地——此盆地之高度與山西高原相若。在呂梁山脈以西，甘肅以東，河套及渭河流域屬之。

（十）甘肅走廊——為中國至中亞之孔道，位於六盤山以西，祁連山以北，甯夏沙漠地以南，東與陝西盆地接壤。

（十一）揚子江下游低地——包括淮陽弧形山脈與杭州灣中間之地帶。

（十二）東南山地——閩浙沿海地帶，西北邊境為武夷山脈、

（十三）長江中游盆地——介於秦嶺與南嶺之間，包括湖北湖南江西及皖南；西與貴州高原及長江三峽山地接壤，東以武夷山為界。

（十四）四川盆地——大體成三角形東北，有大巴山北，有秦嶺，西部有西康羣山，西南有大相嶺小相嶺及大涼山，東南有大婁山及七曜山。

（十五）貴州高原——位於四川盆地之南，包括貴州全部。

（十六）南部濱海區——位於南嶺山脈之南，包括廣東全省。

（十七）廣西台地——包括廣西全部。

（十八）西南山地——多高山深谷，雲南屬之。

（十九）西康羣山——包括西康全省，山脈走向大致南北。

本書除描述各區之特點外，並於末尾討論中國自然地理對於人文地理及歷史演進之影響。

第二章　中國之古地層

本章以討論中國寒武紀以前之地層及造山運動為主。中國寒武紀以前之地層，概可分為三大系：

（一）太古代地層即泰山雜岩系——露於蒙古遼吉東南山地，遼東半島，山東，山西高原，陰山山脈，賀蘭山，南山，秦嶺北坡長江三峽地帶東部，閩浙山地西部，福建沿海島嶼，廣東西江南岸，雲南西部及西康高山者。露頭最佳者為山西高原。主要岩石為片麻岩，片岩，花崗岩，變質水成岩和基性火成岩等。岩石變質最深，常含交錯之石英脈。

（二）五台系——在中國分佈甚廣，尤以華北為最，主要岩石為長石雲母石英岩，片麻岩，雲母片岩，大理石，千枚岩，片岩及礫岩等，變質較泰山雜岩為淺。

（三）震旦紀地層——華北華南皆甚發育。主要岩石為石英岩，頁岩，礫岩，灰岩，板岩，千枚岩等，變質最淺，灰岩中含 Collenia 有時夾火山岩及冰磧層。故知此期有火山活動及冰川存在。

呂梁運動——各地之震旦紀地層常不整合於較古岩層之上，而泰山系及五台系又皆變質甚深，故在震旦紀以前，定有一劇烈造山運動。因呂梁山一帶，震旦紀與五台紀地層之不整合現象，特別顯著，於是作者名此運動為「呂梁運動」，並可與北美之萊蘭蒂（Laurentide）運動及歐洲之前特瑞當（Pre-Torridonian）運動相比較。

第三章　古生代各期之海侵及造山運動

（一）寒武紀海侵——在寒武紀時期，古華夏式（Palaeo-Cathaysian）大向斜已經造成，海水沿此向斜侵入，此期之生物羣以三葉蟲為主，下寒武紀地層為紅紫色及灰綠色頁岩夾灰岩層，有時底部為紅紫色砂岩及礫岩。主要化石為 Redlichia 山東安徽長江流域及雲南皆甚發達中寒武紀地層以鮞狀灰岩為主，間夾灰綠色頁岩，產 Dorypage Drepanura 及 Blackwelderia 等三葉蟲化石，以山東張夏一帶最發達，上寒武紀地層以竹葉狀灰岩為主，產 Kaolishania, Ptychaspis Chuangia 等三葉蟲化石，以山東西

部最爲發育。根據岩相之變遷及分布與夫其中所含化石著者認爲下寒武紀爲海侵時期，至中寒武紀及上寒武紀，海水則逐漸向北退縮。

（二）後寒武紀造山運動（Intra-Ozarkian Disturbance）——寒武紀初期海侵，表示向斜下沉，是爲造陸運動（Eustatic or epeirogenic Movement），而非造山運動（orogenic movement），但至寒武紀末葉，西北歐與中國海相連，中國於是有網狀筆石（Dectyonema）出現，再觀上寒武紀竹葉灰岩及礫狀灰岩中之石卵邊緣常呈紅色，而有侵蝕痕跡。此等現象皆表示寒武紀末有造山運動發生。

（三）下奧陶紀海侵——奧陶紀時，中國海陸分佈，大致與寒武紀者相似；但下奧陶紀海水侵入較廣，由北向南繼續侵入古華夏式大向斜多被淹沒，下奧陶紀地層在華北一帶多爲石灰岩，在遼寧一帶多含鎂質，在開平盆地且有底礫岩，不整合於上寒武紀地層之上，含 Suecoceras, Ophileta 及 Dendrograptus 等，在華南華中則多爲頁岩夾灰岩，產 Didymograptus 等，可與英國之阿蘭尼格（Arenig）層及美國之比克曼唐（Beekmantown）層相比。

（四）淮遠運動——中奧陶紀地層所含化石，在北方以珠角石（Actinoceras）爲主，在南方以直角石（Orthoceras）爲主，前者與北美之黑河（Black River）層相當，後者則可與歐洲之蘭代林（Leendeilian）層比較，此種不同，或由於下奧陶紀末，有一造山運動，在秦嶺附近造成一斷續山脈，而將中國南北兩部隔開所致。再觀安徽淮遠一帶含珠角石之中奧陶紀灰岩底部有礫岩層，與其下岩層成假整合接觸。因奧雜肯（Ozarkian）造山運動在中國不劇烈，故著者認爲此造山運動係發生於下與中奧陶紀之間，而名之曰淮遠運動。

（五）中奧陶紀海侵——因淮遠運動之結果，古華夏式大向斜，分爲南北兩段，海水分由南北兩方向侵入；在北方沉積珠角石灰岩，此灰岩多爲塊狀，灰色，有時呈紅灰色，夾頁岩者甚少。此灰岩生成後，曾經長期侵蝕，故其厚度變化甚大。至於南方則有直角石灰岩沉積。

（六）奧陶紀末之造山運動——至奧陶紀末葉，北方發生一大變動，古華夏式大向斜隆起，整個華北（秦嶺以北地帶）變爲陸地，其中石炭紀地層與奧陶紀地層直接接觸，志留紀與泥盆紀地層全付缺如。至於華南志留紀與奧陶紀地層間亦有一間斷，此變動可與北美之塔扣尼運動（Taconian）相比較。

（七）志留紀海侵——奧陶紀末期造山運動之結果，使中國北部升高，南部降低，海水於是在南部侵入而沉積頁岩，灰岩，砂岩及礫岩等，含 Encrinurus, Monograptus 等化石，秦嶺大向斜外，中國下志留紀海多屬淺海。上志留紀地層，只限於中國南部，因下及

中志留紀海水北退，至上志留紀始向南進也。

（八）克勒東造山運動（Caledonian movement）——華北無志留紀地層，但在南山山脈之東南端及秦嶺北坡一帶，常有後志留紀造山運動之現象。中國東南部志留紀頁岩之上，多爲烏砂岩，其不整合現象可在廣大面積內見之，故可推知中國東南部在志留紀末或志留紀以後升起。至於湖南，南嶺山脈及西江流域，志留紀終之造山運動，則特別顯著。下泥盆紀蓮花山系底部常有礫岩，不整合於志留紀或較古地層之上。

（九）泥盆紀海侵——由於克勒東造山運動之結果，秦嶺以北地帶僅僅上升，中國東南部變爲高原，西南部褶縐爲山地；所造之山脈走向大致東北西南。及後來經過長期侵蝕後，則大多夷爲平地，於是下中上泥盆紀海水相繼侵入西南諸省，而沉積頁岩及灰岩等。

（十）柳江運動——泥盆紀之末，復有造山運動發生，如長江下游地帶，下石炭紀石英砂岩直接與志留紀接觸，廣西柳州附近下石炭紀地層又不整合於泥盆紀之上，因此朱森氏稱此運動爲柳江運動，與史蒂雷（Stille）之布利唐（Bretonian）運動中麻西（Marsic）幕相當。

（十一）下石炭紀海侵——柳江運動之後，華北仍爲陸地，秦嶺大向斜亦仍然存在，至中國東南部則夷爲平原，平原之東，仍有一古陸存在，是爲古華夏大陸（Palaeocathaysia）包括福建廣東。長江中下兩游及西南諸省，則概爲低地。因此種地勢關係，下石炭紀海侵，乃由西南開始，貴州之獐猪河灰岩，湖南之孟公坳系，長江下游之金陵灰岩皆爲此期之產物。所含主要化石爲 Cystophrentis 及 Pseudouralinia 等。此後海水稍退，再沉積灰岩砂岩頁岩外，並有煤層發生，在此期內，中國海與歐洲中亞等海相通。北半球海侵，初爲北向，繼則向南。中國之淮南運動卽隨之而生。

（十二）淮南運動——長江下游及南嶺兩麓一帶，常見莫斯科層超覆於下石炭紀上部（Veseen）及較老地層之上，莫斯科層和下石炭紀上部地層之接觸面常高低不平，莫斯科底部且常有礫岩或白雲石存在，再觀二層所含化石之不同，更可證明下石炭紀之後，莫斯科期以前，有一造山運動，著者稱此運動爲淮南運動，與歐洲之蘇地蒂（Sudetian）運動相當。

（十三）莫斯科期海侵——莫斯科期海水在中國分佈較前更廣，奧陶紀以後之華北大陸，至此時期，始當沒於淺海之下，所沉積之地層在華北有本溪系，覆於奧陶紀灰岩之上，以頁岩砂岩爲主，有時含薄煤層。在華中華南則有黃龍灰岩，含 Fusulinella bocki 等化石，以灰岩爲主。中國海在此期內與中亞及蘇俄海相通，由各地沉積情形觀之，中石炭紀海水在北半球係由北向南侵入。

（十四）昆明運動——莫斯科期之末，雲南及安南等地發生造山運動，中國其他各地則爲造陸運動，此運動著者名爲昆明運動，

與歐洲之阿斯特利運動（Asturian）相當。

（十五）烏拉期及下二疊紀之海侵——烏拉斯海水在中國分佈之範圍與莫斯科期者相若。在華北有太原系，時超覆於奧陶紀地層之上，在長江及華南一帶則為船山或馬平灰岩，位於黃龍灰岩之上。太原系以砂岩頁岩及煤層為主，偶夾灰岩，表示淺海及海水時進時退之象。至於船山灰岩或馬平灰岩，則以灰岩為主，表示海面變動較小，含 Pseudoschwagerina princeps，偶夾煤層。此灰岩之上，即為燧石甚多之棲霞灰岩含 Parafusulina, Polythecalis 等化石。與其相當者在北方則為陝西系或石盒子系，全屬陸相沉積，含植物化石甚多，在華南一帶棲霞灰岩之上，有時為孤峯層，有時為茅口灰岩。孤峯層以頁岩及頁狀灰岩為主，含 Gastrioceras，茅口灰岩則以灰岩為主，含 Neoschwagerina 等化石。由岩相變遷，得知烏拉期之初，海侵範圍多限於中國南部，其後則經喜馬拉雅及南山大向斜與歐洲，中亞，烏拉等海相通，而淹沒華南華北。最後海水南遷，北半球低緯度地帶如印度北部，歐洲東南部，伊朗以及美國南部等處，皆沉於海下。

（十六）東吳運動——茅口沉積以後，造山運動發生，秦嶺大向斜褶縐成山，四川雲南貴州一帶更有火山活動。在長江下游龍潭或樂平煤系常不整合於棲霞灰岩之上。著者名此造山運動為東吳運動，與史滯甯之薩爾褶縐（Saalian）相當，為遠東一帶赫爾辛造山運動中最劇烈之一幕。

（十七）中二疊紀與上二疊紀之海侵——東吳運動之結果，在華南一帶造成許多大小盆地，於是砂岩頁岩及煤層等得以沉積。華南有價值之煤田，多成於此期。至於華北則全為陸地，僅蒙古曾一度沒於海中。二疊紀之末，中國又有造山運動發生，是為蘇皖運動，與赫爾辛運動末幕之發爾茲（Pfaelzian）相當。

（十八）三疊紀海侵——中國下三疊紀及中三疊紀海水，恒沿二疊紀盆地擴張。中國西南部，四川盆地及長江流域皆曾為其淹沒。長江下游之青龍灰岩，華中之大冶灰岩等皆為此期之產物。至閩浙沿海一帶在此時期則仍為陸地也。

本章係由古生代海水進退及造山運動方面，論述當時沉積之情形。對於中國古生代造山運動之時期，建樹特大。至於地層方面，則大致亦屬不差，唯因近年來之研究，似有些微應改正者，如書中所述之「宜昌灰岩」，現則知其非僅屬於奧陶紀而大部分應為寒武紀之產物。還花山系亦應改屬下泥盆紀。最近李四光先生在四川黔江找到珠角石化石，故認為中奧陶紀時秦嶺南北生物羣不同之觀點，至此亦應有所改變也。

第四章　古生代以後之地層及燕山運動

震旦紀之末及古生代上期，中國南部與北部曾數度沉於海下。其後華北自奧陶紀末葉起即變為陸地，及中與上石炭紀或下二疊

紀時，始有淺海侵入；最後以迄近代又再升起為陸地。至於華南，自奧陶紀以至三疊紀，則常有海水進退，但自三疊紀後，除香港及雲南西南部外，亦升為大陸。

（一）三疊紀之陸相沉積——中國之陸相三疊紀地層，常發育於華北一帶，如北平西山，山西西部，陝西北部，山東西部等地帶皆有之。至於上三疊紀陸相沉積，華中華南亦甚發達。如長江下游之黃馬青系，即為上三疊紀之產物。

（二）金子或淮陽運動——在中三疊紀及上三疊紀（Rhaetic）之間，華北僅有造陸運動，因二層之間雖有間斷而無不整合之象也。但在華南一帶，則造山運動，甚為顯著，黃馬青系不整合於青龍灰岩之上，其底部礫岩含有青龍灰岩之石卵，且有時直覆於棲霞灰岩之上，此不整合現象在淮陽山脈及南京下蜀以南之金子山最為顯著。淮陽運動發生於三疊紀末，亞洲東南部曾皆受其影響，安南一帶更有劇烈之褶縐。按黃汲清氏所稱之萍鄉運動，田奇㻪氏之湖南運動，大約皆與此期運動相當。

（三）南象運動——在寧鎮山脈中：侏羅紀地層常不整合於黃馬青系之上，尤以南象山及棲霞山最為清楚。在南象山背斜之中部，黃馬青系不整合於棲霞灰岩之上，而下侏羅紀礫狀砂岩則又不整合於二層之上，由此可知上三疊紀後下侏羅紀前有一造山運動，著者稱此運動為南象運動，並將淮陽及南象運動與歐洲之老西蔑利運動（Old Cimmerian）比較。

（四）侏羅紀地層——除在香港和滇西之瀾江為海相沉積外，中國其他各地皆為陸相沉積及淡水沉積。大部為頁岩，砂岩及礫岩並含主要煤層，多沉積於古生代以後及三疊紀末期造山運動所生成之小盆地中。如山東博山，北平門頭溝，河北西北部，山西大同，秦哈爾賓化等地之煤田皆成於此期。至於華中華南一帶亦皆有此期煤層之沉積，他如呂梁山兩旁及四川盆地中且有淡水湖之沉積發生也。

（五）寧鎮運動——發生於侏羅紀之後，白堊紀之前，全中國皆受其影響，劇烈褶縐及逆掩斷層甚多，且有火成岩侵入。侏羅紀地層變動之情形及其與白堊紀地層不整合現象，以寧鎮山脈中之棲霞山最為顯著，故著者稱此造山運動為寧鎮運動，並以其與翁文灝氏之燕山運動A幕及史蒂雷之新西蔑利運動（Young Cimmerian）比較。

（六）白堊紀地層——中國白堊紀地層多沉積於大陸盆地之中，最主要之盆地有三：（甲）蒙古盆地，其中主要岩石為礫岩砂岩泥岩頁岩等含恐龍及恐龍卵等化石；此盆地邊緣如北平西山一帶且有火山岩及花崗岩等發生。（乙）呂梁山以西及秦嶺以北之盆地，其中主要岩層為砂岩及頁岩，有時含灰岩產恐龍化石及植物化石。（丙）陝西及四川盆地，其中主要岩層為砂岩及頁岩並產石

油。此外，長江流域及山東等地白堊紀地層亦甚發育。寧鎮一帶及東南沿海諸省且有火山噴發岩及凝灰岩等。

（七）燕山運動之尾幕——著者將燕山運動之尾幕重新劃分為二，其中第一幕造山運動名興安運動，與史蒂雷之奧地利亞運動（Austrian）相類，火山活動為此幕運動之特徵，東南沿海諸省之流紋岩，安山岩，凝灰岩等皆為此幕運動之產物。第二幕造山運動名閩浙運動，在興安運動之後，發生於白堊紀之末，東南及南部沿海諸省之花崗岩及鹼性岩之侵入體，即因此運動而生。著者以其與北美之拉臘米底（Laramide）運動比較。

（八）老第三紀地層——在華北一帶，以山西山東河南蒙古等地最為發育，主要岩石為礫岩砂岩頁岩及淡水灰岩等，山東西部有玄武岩流，呂梁山一帶且有鹼性侵入岩，在華中華南一帶則多為紅色砂岩等，南京附近之浦口砂岩即為此期產物。湖南中部及湖北北部並產石膏，西康及雲南東部，亦有鹼性岩侵入。

（九）茅山運動——安徽及南京附近，赤山砂岩不整合於浦口砂岩之上，赤山砂岩傾斜較緩，而浦口砂岩則褶縐劇烈；且在茅山之中浦口砂岩更逆掩於三疊紀灰岩之上。此造山運動在南嶺東段，西康一帶亦甚顯著，而在華北則變動較弱，僅有正錯斷層發生。茅山運動約可與歐洲之阿爾卑斯運動（Alpine）相當。

（十）新第三紀與老第四紀地層以及其發生之變動——自下上新期以後，中國北方之侵蝕及沉積，可分五個地文週期：第一週期先有「唐縣侵蝕」，使以前褶縐之地層夷為平原，繼後為「保德沉積」，造成三趾馬紅土，在山西內蒙等地特別發育。第二週期，先亦為侵蝕，後亦沉積，造成黃河梯級石卵及紅色土層。第三週期，先為「汾河侵蝕」，造成汾河河谷及戈壁平原；後繼以「三門沉積」，造成礫石蘆母土等陸相沉積及淡水沉積，以泥河灣，太古及三門等地最為發達。上新期沉積在華南不甚發達，南京雨花台礫石層以下及赤山層以上之淡水泥質灰岩，粘土及玄武岩等或即上新期之產物，他如雲南廣西亦皆有此時期之產物，至於地文分期，則尚待詳細研究。

（十一）上新期以後之變動——中國北部高原上新期之沉積多甚平緩，僅在高原之邊境有斷層發生。但在山多地帶，如南山阿爾泰山陰山西端，則褶縐顯著。再觀南京附近及泥河灣之玄武岩更可證明上新期末葉，仍有造山運動也。

（十二）周口店堆積——周口店堆積代表華北第四地文週期之沉積相，所含主要化石為「北京原人」，華北之紅色土亦為此期之產物。第五地文週期，先為「清水侵蝕」；後有「馬蘭堆積」，華北黃土層即為馬蘭期之產物。南京一代之下蜀層亦約與之相當。此外著者根據研究冰川之結果，認為自第四紀冰期後，中國西部山地仍在繼續上升也。

本章對於中生代及其後造山運動之時期有精審之研究，其與

歐美造山運動之大致比較亦皆論及。

第五章　華夏式（Cathaysian）大向斜及大背斜

華夏式大向斜及大背斜，由構造觀點言之，乃複向斜及複背斜，二者相伴而生。此大向斜生成後，曾經二次變化，先由古華夏式（Palaeocathaysian）大向斜變爲準華夏式（Mesocathaysian）大向斜；再由準華夏式變爲新華夏式（Neocathaysian）大向斜，其變化經過可由其中沉積情形推知之。

（一）古華夏式大向斜及古華夏大陸（Paoaeccathaysia）——大向斜之走向大致爲東北西南，由許多盆地聯合而成，在震旦紀時，分南北兩個：位於北部者包括山西大部分，河北西北部，遼寧一部分及熱河南部，此帶震旦紀地層厚達五千三百七十公尺，其中三千八百七十公尺爲灰岩。與其相伴生之古華夏式大陸爲山東高地，因其間無震旦紀沉積。位於南部者，包括長江中游及下游與貴州高原等地，震旦紀灰岩厚達八百公尺，與其伴生之古華夏式大陸爲湘贛東部及閩浙沿海一帶，因該處亦無震旦紀地層。由寒武紀初期起至奧陶紀末期止，古華夏式大向斜更加擴大，變爲一大地槽，遼東及山東半島西部，河南北部，山西南部，湖北西部，貴州高原一部分，四川盆地南緣及雲南東部等地帶，皆有寒武紀與奧陶紀灰岩，僅秦嶺東段曾升爲陸地，大向斜中部構成一東西長堤。淺水沉積如砂岩頁岩及薄層不純灰岩等，在安徽南部，浙江西北部，分佈甚廣，且砂岩愈近東南沿海一帶愈多，蓋表示已近向斜之邊緣矣。福建，浙江南部，遼東與山東半島東部，無寒武紀與奧陶紀沉積，故屬古華夏大陸範圍。他如日本亦無泥盆紀以前之海相地層，蓋日本海及黃海亦皆爲古華夏大陸。奧陶紀之末，古華夏式大向斜北部隆起，僅餘華南仍爲向斜，由長江下游起，經湖南，貴州，廣西以達雲南。本向斜與秦嶺大向斜並不相通，因四川盆地東南與西南兩部以及貴州高原西北部，皆無志留紀地層存在。克勒東造山運動後，長江下游升爲陸地，此時古華夏式大向斜仍爲東北西南走向，克勒東造山運動僅使其加深變狹而已，此地槽在下石炭紀時仍然存在，下石炭紀初期（Tournasian）更加變狹，僅向東北方面伸長，至下石炭紀後期（Vesecn），其位置與前相若，而在秦嶺之西分出一支，伸入中國西北部。中石炭時期海水侵入中國最廣，其範圍由山東南部起，經長江下游，湖南中部，廣西中部，以達雲南東部，此時古華夏式大向斜之西北邊緣在貴州高原北部，湖南北部及湖北北部，其東南邊緣則在福建一帶。至下二疊紀時，古華夏式大向斜全部毀滅，華南沉於海下，華北則升爲陸地，其分界線大致與現今之秦嶺山脈相合，僅蒙古曾暫時被海水淹沒耳。

（二）準華夏式（Mesocathaysian）大向斜——下二疊紀末葉，強烈之東吳造山運動，使中國西南及東南沿海各省褶縐成山，秦嶺以南地帶遂變爲東北西南走向之地槽，二疊紀末期及三疊紀海水即沿此槽侵入，而造成海相地層。著者將此地槽稱爲準華夏式大

向斜，向斜東北部大約經黃海及日本西南部與朝鮮北部之三疊紀地槽相連，其餘部分則沿中國大陸邊緣而發育也。

（三）新華夏式（Neocathaysian）大向斜及大背斜——新華夏式大向斜可分內外兩個，而大背斜則有內中外三個，新華夏式外背斜，即日本羣島，島東有太平洋最深之處，表示外背斜東翼陡峻，西翼平緩，外背斜之內即新華夏式外向斜，包括日本海，黃海及東海。外內斜之西爲新華夏式中背斜，東北由錫赫特山山脈起，經朝鮮東北部，長白山，遼吉東南部山地，遼東半島，山東半島，以迄東南濱海山地，此背斜之東翼亦較西翼陡峻。中背斜之西，爲新華夏式內向斜，包括松花江遼河流域，渤海，華北平原以及長江中游盆地。內向斜之西爲新華夏式內背斜，東北由大興安嶺起，經太行山山脈，長江三峽山地，以達貴州高原及廣西台地，背斜之東翼亦較爲陡峻。此等新華夏式大向斜及大背斜之走向，皆爲北北東，並常因東西褶縐山脈之影響，而於相互交接之處向內地彎曲。新華夏式大向斜及大背斜，不僅存於現在，而遠在侏羅紀及白堊紀之時，即已發生。在東三省平原，有未受變動之白堊紀含甲冑魚化石地層，即證明大向斜在白堊紀時已經存在。嫩江流域，下白堊紀地層褶縐甚劇，故知大向斜之東北端曾受上白堊紀或白堊紀以後變動之影響。至於長江中游紅色岩層中產石膏如鄂北及湘中一帶，後者且含屬白堊紀之魚化石。大向斜之南北兩端既已在白堊紀時生成，故華北平原之下，產石膏之白堊紀地層亦頗有存在之可能也。再由內背斜中各地層所受侏羅紀及白堊紀造山運動之影響，更可明瞭其發生之歷史。

大興安嶺——爲一北北東及南南西走向之劇烈褶縐帶，中部爲古結晶岩。從下侏羅紀起，即有造山運動及數次火山活動，並產生安山岩流。至上白堊紀火山活動及造山運動又行劇烈，蒙古地盤向東南擠壓因而有火成岩侵入，至中新期又有玄武岩噴出。經此數期變動後，興安複背斜遂得形成，其東面伴生之複向斜，即東三省平原是也。

呂梁山及太行山——大興安嶺中軸之古岩層，雖受熱河南部及河北北部東西褶縐帶之干涉，而其所含之片麻岩及片岩等，仍能向西南伸展，經宣化，涿鹿，懷來而達晉北之恆山及五台山，再向西南，曾一度埋於地下，至太行山及呂梁山復行露出，向南南西延長，達數百公里。其地質情形與大興安嶺相似，震旦紀至奧陶紀地層亦甚發達，北平西山一帶之九龍山系及髫髻山系亦表示侏羅紀及白堊紀時亦有火山活動，山西境內震旦紀至侏羅紀地層褶縐甚劇，且有逆掩斷層及橫錯斷層（tear fault）等發生。在山西東北部，上白堊紀地層不整合於較古地層之上，益可證明褶縐發生於侏羅紀之末及上白堊紀之前。至第三紀時，此帶亦有造山運動，如太古等處之斷層即爲此期之產物。

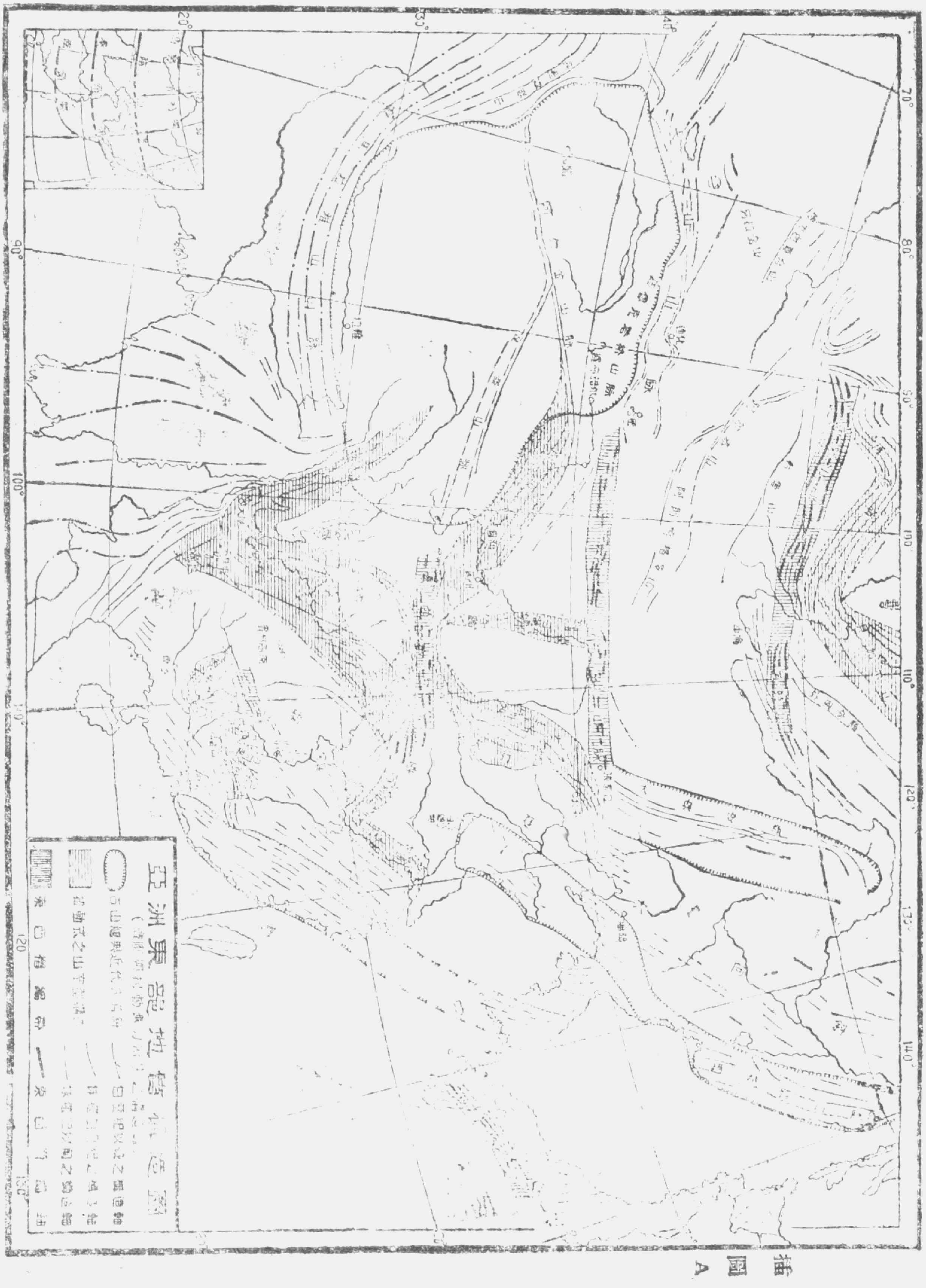
長江三峽山地及貴州高原東部——此帶山脈雖有秦嶺東西

褶皺帶之干涉，但在地質方面，仍可與呂梁太行複背斜相連。侏羅紀以後之造山運動亦甚顯著。惟火山活動及火成岩侵入則甚少，此乃因岩層較厚及不易褶皺與破裂之故。

遼東及山東山地——遼東與山東現雖有海水相隔，但由地層與地質構造方面，則可觀為一體。自震旦紀至二疊紀，二處地層及造山運動，皆大致相同。除三疊紀紅色砂岩在山東西部較為發達外，侏羅紀以後，二處地質情形，亦無顯著之差異。新華夏大向斜在山東為北北東及南南西之走向。侏羅紀時，佔有博山，淄川，章邱，濟南等地，向北延長以達遼寧西部。至白堊紀時，則其範圍擴大，包括泰安至滕州等縣，在臨朐，沂水，臨沂，萊陽，安邱，諸城一帶隆起一北北東走向之陸地，將本向斜分為東西兩個盆地；因此，山東高地在白堊紀末葉，曾於新華夏式向大向斜之東，褶皺為一大背斜，遼東半島亦屬此背斜之一部分。至第三紀中葉，山東及遼東半島復有正錯斷層發生。

閩浙大背斜——在新華夏式內大向斜之東隆起，由東北走向之平行背斜及向斜合成，包括浙江福建與贛皖之東部。大背斜之軸部，位於閩浙與皖贛交界之處，由古生代以前之片麻岩與片岩構成。此帶古生代及侏羅紀地層之褶皺，恆為一致，但白堊紀之流紋岩及凝灰岩等，則與其下地層成不整合接觸，故可知閩浙大背斜在侏羅紀末隆起，至白堊紀又再上升。

關於古華夏式及準華夏式大向斜之輪廓，有如下圖。至於新華夏式之大概，則可於亞洲東部地質構造圖中見之。



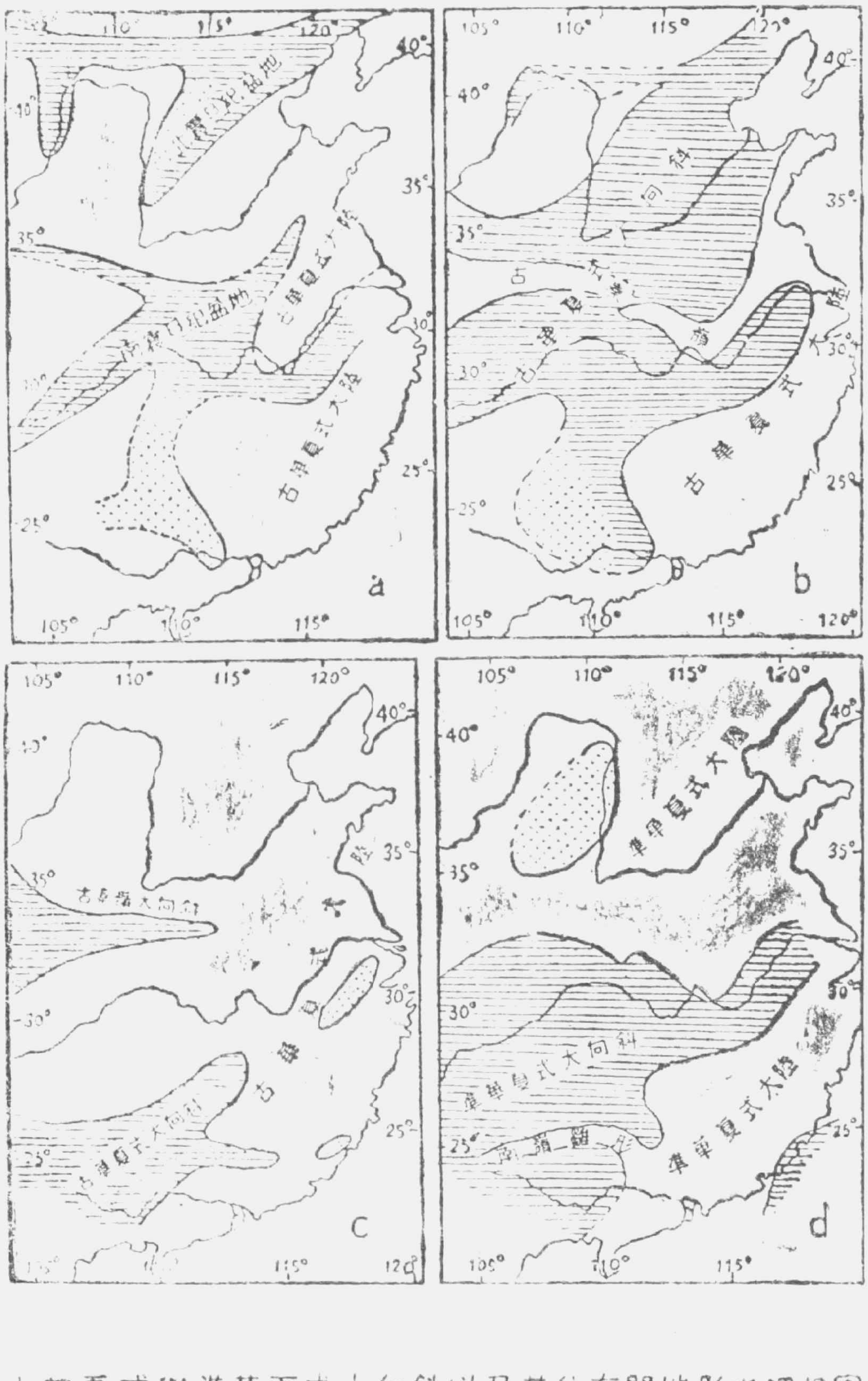
插圖A

由地質情形及重力測量結果，得知古華夏式，準華夏式及新華夏式大向斜，皆為不對稱之槽地，其東翼恆較西翼陡峻，因此著者認為此等大向斜之生成，非僅由於重力作用，而乃橫壓力之結果也。再觀大興安嶺太行山東坡及貴州高原之地質構造，益可證明華夏式大向背及大背斜，係由西北向東南作用之擠壓力造成。

本章所論，對於古華夏式及新華夏式構造，皆甚精詳，而對於準華夏式則獨略，此點將來似應有所補充。查大向斜之生成，以前多認為由於重力作用，而著者則一反舊說，主張其為橫壓力之結果，此為本章獨到之處，凡研究地質構造者皆應注意也。

（未完）

插圖B



古華夏式與準華夏式大向斜以及其他有關地形之理想圖
a.震旦紀末期; b. 中奧陶紀; c. 泥盆紀; d. 三疊紀.